

**THE INFLUENCE OF ISLAM
ON MEDIEVAL EUROPE**



W. MONTGOMERY WATT

Editing e conversione a cura di Natjus

LADRI DI BIBLIOTECHE



William Montgomery Watt

L'ISLAM E L'EUROPA MEDIOEVALE

Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1991 .
("Oscar Storia" aprile 1991)

Traduzione di Elisabetta Cornara .

Copyright 1972 by W. Montgomery Watt .
First published in 1972.

Titolo originale dell'opera: *"The Influence of Islâm on
Medieval Europe"*

INDICE

Prefazione

CAPITOLO 1. Presenza islamica in Europa

- Lo scopo - L'invasione musulmana della Spagna - Gli Arabi in Sicilia e in Italia - Le ragioni dell'espansione araba - Il carattere particolare dell'impatto arabo - L'influenza islamica e la reazione europea .

CAPITOLO 2. Commercio e tecnologia

- L'importanza del commercio nei territori islamici - I commerci tra l'Europa occidentale e il mondo islamico - Le tecniche legate alla navigazione - I minerali e i prodotti agricoli - L'arte del "ben vivere" - La fusione di culture nella Spagna moresca - La diffusione della cultura islamica in Europa .

CAPITOLO 3. Conquiste arabe nella scienza e nella filosofia

- La matematica e l'astronomia - La medicina - Le altre scienze - La logica e la metafisica.

CAPITOLO 4. "Reconquista" e Crociate

- La "reconquista" in Spagna - Il significato della "reconquista" - Lo sviluppo dell'idea di "crociata" - L'esordio delle Crociate e il loro svolgimento - Il significato delle Crociate per l'Europa .

CAPITOLO 5

- I primi contatti con la scienza araba - L'età d 'oro delle traduzioni - Lo sviluppo della matematica e dell'astronomia in Europa - La medicina in Europa - La logica e la metafisica .

CAPITOLO 6. Islàm e coscienza europea

- La visione distorta dell'Islàm - L'immagine contrastante dell'Europa - La realtà nel mondo islamico - Il significato per l'Europa dell'incontro con l'Islàm .

NOTE

Note al capitolo 1

Note al capitolo 2

Note al capitolo 3

Note al capitolo 4

Note al capitolo 5

Note al capitolo 6

L'ISLAM E L'EUROPA MEDIOEVALE

PREFAZIONE

Questa collana di studi sull'Islàm (v. nota) fu inaugurata circa dieci anni fa, con l'obiettivo di «fornire al lettore colto qualcosa in più di quello che può trovare nelle pubblicazioni divulgative». La premessa era quella che ogni libro esaminasse una parte specifica del vasto campo d'indagine offerto dagli studi sull'Islàm, senza limitarsi a presentare un compendio delle conoscenze già acquisite e accettate ma indicando anche i punti su cui era ancora vivo il dibattito tra gli studiosi. Era prevista una bibliografia commentata, per guidare il lettore che desiderasse proseguire lo studio. La collana è progredita più lentamente di quanto si sperava ma, a giudicare dall'accoglienza avuta dai volumi pubblicati finora, l'obiettivo complessivo è stato raggiunto in modo soddisfacente. Non siamo ancora riusciti a completare il programma con tutti i suoi titoli, ma ne abbiamo inseriti altri che non erano inclusi. Questa opera rientra nella seconda categoria. Quando fui invitato a tenere un ciclo di conferenze al Collège de France, nel dicembre del 1970, varie circostanze mi indussero a scegliere come filo conduttore «l'influenza islamica sull'Europa». Dal momento che questo tipo di ricerca rappresenta uno studio su un tema specifico, sembrò opportuno pubblicare integralmente il testo inglese da cui fu preparato quello francese. Tuttavia, per rispettare l'obiettivo della collana, sono state aggiunte delle note che contengono una bibliografia commentata sugli aspetti islamici e informazioni più specifiche; questo lavoro, però, non è stato fatto per dare una bibliografia comparata con gli aspetti europei, benché siano state citate le fonti principali di cui mi sono avvalso. Il testo francese delle conferenze e dei commenti è stato pubblicato nella "Revue des Etudes Islamiques", e le prime due conferenze sono contenute nel volume 34 (1971).

Sono profondamente grato a Henri Laoust e all'organo di gestione del Collège de France per avermi concesso il privilegio di tenere le conferenze nel loro istituto. Desidero anche approfittare di quest'occasione per ringraziare il professor

Laoust e i suoi colleghi, specialmente il signore e la signora Sourdel e la signora Beldiceanu, per la cortesia usata verso di me quando ero a Parigi. Sono in debito con i professori Geoffrey Barraclough di Cambridge e Gordon Donaldson di Edimburgo, che hanno letto e analizzato un saggio precedente che verteva sullo stesso argomento, benché essi ovviamente non siano responsabili delle idee da me espresse. La signorina Marie-Thérèse d'Alverny è stata tanto gentile da leggere il testo della quinta conferenza, facendomi evitare alcuni errori .

Nei casi che richiedevano la traslitterazione ho seguito il sistema usato negli altri volumi di questa collana, ma ho cercato di attenermi il più possibile alla forma europea dei nomi .

W. Montgomery Watt

NOTA. L'autore si riferisce alla collana "Islamic Surveys", Edinburgh University Press, 1972, di cui il presente volume è il primo titolo pubblicato in Italia.

CAPITOLO 1. PRESENZA ISLAMICA IN EUROPA

- Lo scopo.

I diversi aspetti in cui il mondo islamico esercitò la sua influenza sull'Europa medioevale hanno costituito materia d'indagine per molti studiosi, le cui conclusioni sono rintracciabili su pubblicazioni accademiche e articoli di storia: il loro sforzo, però, manca del tentativo di considerare questa influenza nella sua totalità, valutando esattamente l'importanza del suo contributo all'Europa, e la risposta che questa produsse (1). Questo ciclo di conferenze ha quindi lo scopo di fornire una visione esaustiva del processo. Tuttavia, debbo precisare che la presentazione rientra nella mia ottica di islamista, non di storico dell'Europa medioevale. Se da un lato ciò implica che parlerò in modo dilettantesco, privo di competenza professionale di storia europea (e chiedo quindi indulgenza per eventuali lacune della mia ricerca), dall'altro la mia prospettiva sarà altra rispetto a quella dello storico dell'Europa. Non considererò i Musulmani come ennesimo esempio di contaminazione straniera dell'Europa, ma come rappresentanti di una civiltà capace di realizzare grandi imprese in una vasta area della superficie terrestre, e i cui benefici nel nostro caso si riversarono anche su un territorio vicino .

Nella mia analisi prenderò in considerazione quasi esclusivamente l'Europa occidentale, o Cristianità latina .

Uno studio sull'influenza islamica sull'Europa ha particolare rilevanza oggi che Cristiani, Musulmani, Europei ed Arabi stanno fondendosi sempre di più in un «mondo unico». Da qualche tempo si è concordi nell'affermare che gli scrittori cristiani del Medioevo crearono un'immagine dell'Islàm diffamante sotto molti aspetti: ma, grazie agli sforzi compiuti dagli studiosi nell'ultimo secolo, nelle menti degli occidentali si va formando un quadro più obiettivo. Noi occidentali, però, abbiamo una grave lacuna per quanto riguarda il debito culturale nei confronti di questa civiltà. A volte, sminuiamo la portata e la rilevanza dell'influenza islamica nel nostro

patrimonio culturale e, a volte, le ignoriamo del tutto. Al fine di stabilire buoni rapporti con gli Arabi e i Musulmani, dobbiamo riconoscere in pieno il nostro debito. Tentare di occultarlo e negarlo è segno di arroganza .

- L'invasione musulmana della Spagna (2) .

L'influenza culturale dell'Islàm sull'Europa derivò soprattutto dall'occupazione musulmana della Spagna e della Sicilia. L'inizio dell'impatto militare si può far risalire al luglio del 710, quando un gruppo di musulmani, circa 400, giunsero dal Nordafrica alla punta più meridionale della Spagna. Non era altro che una ricognizione di forze, ma le notizie riportate dal gruppo al ritorno in patria furono incoraggianti, e nell'anno seguente (711) venne compiuto un vero tentativo d'invasione, coronato da successo. L'esercito invasore consisteva di 7000 uomini, rafforzati poco dopo da altri 5000, ma era tanto valido che nel luglio del 711 sconfisse nettamente il re visigoto, Roderico, distruggendo l'amministrazione centrale del suo regno. Non ci fu più alcuna resistenza ai Musulmani, se non a livello locale. Nel 715 essi avevano ormai occupato le principali città della Spagna o, in alcuni casi, avevano stipulato accordi con i governanti locali. Tra i centri occupati c'era Narbonne, nel Sud della Francia, poiché questa città e la regione circostante avevano fatto parte del regno visigoto. La Spagna venne organizzata come provincia dell'impero arabo, con un governatore che di norma non rispondeva direttamente al califfo di Damasco ma al governatore del Nordafrica, insediato a Kairouan, in Tunisia. Il paese si stabilizzò sotto il dominio arabo, senza grandi conflitti. Di tanto in tanto avevano luogo dissidi occasionali tra le diverse fazioni musulmane .

Nel 750 il controllo dell'impero islamico passò dalla dinastia omayyade, con capitale Damasco, agli Abbasidi, che spostarono la capitale più a oriente, nella loro nuova città, Baghdad. Dal momento che il loro potere era incentrato sulla metà orientale dell'impero, essi ebbero difficoltà ad imporre la loro supremazia nelle province occidentali. Molto prima che i loro emissari raggiungessero il Marocco, un giovane principe omayyade che vi si era rifugiato allorché la sua famiglia venne uccisa - fu invitato in Spagna da una delle due fazioni. Sotto il suo comando questa ebbe il sopravvento, e nel 756 egli divenne il primo rappresentante della dinastia omayyade a

Córdoba, con il titolo di emiro 'Abd-ar-Rahman Primo. La Spagna islamica cessò quindi di essere una provincia dell'impero e divenne uno stato indipendente mantenendo, però, legami economici e culturali con il mondo islamico. I principi omayyadi riuscirono gradatamente a ottenere un certo grado di unità tra i diversi elementi del paese, che sottomisero quasi interamente al controllo del governo centrale .

Tuttavia Narbonne venne persa nel 750, Barcellona nell'801, e la giurisdizione omayyade non si estese alle regioni situate nel Nord della Spagna odierna. I limiti della potenza musulmana erano delimitati dalle tre basi di Saragozza, Toledo e Mérida, da cui muovevano verso nord frequenti spedizioni estive per «farsi vedere» nelle regioni non ancora conquistate .

In genere si ritiene che la Spagna islamica abbia raggiunto l'acme della sua potenza e prosperità durante il regno di 'Abd-ar-Rahman Terzo (912-961). Nei primi venti anni del suo governo egli rintuzzò le minacce all'unità del regno, e quando morì aveva imposto la propria autorità su quasi tutta la penisola iberica, giungendo perfino a farsi riconoscere la sovranità dagli staterelli cristiani formatisi nel frattempo. La prosperità continuò con suo figlio e suo nipote, ma quest'ultimo permise che il potere passasse dalle sue mani a quelle del suo ciambellano, Almanzor (al-Mansur). Quando il figlio di Almanzor morì, nel 1008, non esisteva nessuno in grado di mantenere l'unità della Spagna islamica, e lo stato omayyade si frantumò. Nel 1031 esistevano circa trenta governanti locali, che erano pienamente autonomi, era ormai cominciato il periodo dei «re regionali» ("reyes de taifas"). Malgrado i problemi politici venne mantenuta una certa prosperità culturale, e le arti e le lettere fiorirono, grazie all'antagonismo fra i governanti. I contrasti tra i Musulmani favorirono anche l'avanzata cristiana, e nel 1085 l'importante roccaforte di Toledo cadde .

Alcuni leader musulmani molto influenti si erano resi conto della seria minaccia rappresentata dai Cristiani e si appellarono agli Almoravidi (al-Murabitun), capi di un vasto impero berbero nell'Africa nord-occidentale. Gli Almoravidi sconfissero un esercito cristiano e governarono la Spagna islamica dal 1090 circa al 1145. A loro succedette, sia in Africa sia in Spagna, una dinastia berbera ancora più forte, gli Almohadi (al-Muwahhidun), che possiamo dire governarono la Spagna islamica fino al 1223. Dopo questa data, gli Almohadi rimasero coinvolti in conflitti dinastici e si ritirarono dalla Spagna, così che i regni cristiani riuscirono a compiere rapidi

progressi, ottenendo importanti vittorie: come la conquista di Córdoba nel 1236 e di Siviglia nel 1248. La situazione si stabilizzò nel giro di vent'anni, quando l'unico stato islamico rimasto in Spagna fu il piccolo regno di Granada, governato dalla dinastia nasride. La letteratura araba di Granada fu di alto livello, pur non producendo opere di grande risalto: qui venne però eretto uno dei più grandi monumenti architettonici della Spagna islamica, l'Alhambra. Il regno mantenne l'indipendenza fino al 1492, quando fu annesso al regno unito di Aragona e Castiglia .

- Gli Arabi in Sicilia e in Italia (3) .

La Cristianità latina avvertì l'impatto militare con i Musulmani anche attraverso la Sicilia.

La prima incursione in Sicilia viene fatta risalire al 652, quando fu saccheggiata la città di Siracusa: non appena gli Arabi avevano armato una flotta capace di tener testa a quella bizantina. Seguirono altre incursioni, ma fino all'inizio del secolo nono le energie dei Musulmani vennero impegnate in altre direzioni. Nell'800 la provincia di Ifriqija (corrispondente alla Tunisia) cadde nelle mani della famiglia degli Aghlabidi, che formalmente governavano in nome del califfo abbaside di Baghdad, ma di fatto erano largamente autonomi. Nell'827 una richiesta d'aiuto avanzata da una fazione impegnata in un conflitto in Sicilia fornì agli Aghlabidi l'occasione di invadere l'isola. Palermo fu conquistata nell'831 e Messina intorno all'843, ma Siracusa non cadde fino all'878 e l'occupazione fu completata solo nel 902. Ma prima di tutto questo, come era loro costume, gli Arabi si erano spinti ancora in avanti con le loro scorrerie. I contrasti sorti tra alcuni signori longobardi fornirono la scusa per intervenire sulla terraferma. Nell'837 gli Arabi erano a Napoli. Nell'841 o 847 occuparono Bari, e la tennero come avamposto per trent'anni. Nell'846 e 849 la stessa Roma fu minacciata ma non invasa, e probabilmente papa Giovanni Ottavo (872 882) pagò per due anni un tributo ai Musulmani .

Sembra che nel corso del secolo nono gli Arabi avessero compiuto scorrerie insinuandosi in Europa centrale, attraverso i passi alpini, ma i dettagli non sono chiari. Si sa che, prima della fine del secolo, una ripresa della potenza bizantina nell'Italia meridionale condusse gli Arabi fuori della terraferma. In compenso il loro dominio in Sicilia si consolidò.

Quando la dinastia aghlabide fu espulsa dalla Tunisia ad opera dei Fatimidi, nel 909, la Sicilia diventò una provincia di questi ultimi. Un governatore arabo nominato dai Fatimidi nel 969 acquisì una notevole autonomia, poiché essi cominciarono ad espandersi verso oriente conquistando l'Egitto nel 969, ove stabilirono al Cairo la sede del loro governo. Sotto questo governatore e i suoi successori, che costituirono la dinastia dei Kalbi, la Sicilia fu ben governata e prosperò notevolmente consentendo alla cultura islamica di mettere profonde radici .

L'occupazione della Sicilia non durò quanto quella della Spagna. Nella prima metà del secolo undicesimo vari cavalieri normanni scoprirono di potersi guadagnare da vivere nell'Italia meridionale facendo i mercenari o quelli che si potrebbero definire capitani di ventura. Il loro valore militare era tale che alcune centinaia di cavalieri guidati da Roberto il Guiscardo sconfissero i Bizantini e insediarono un feudo normanno. Nel 1060

Ruggero, fratello di Roberto, capeggiò un'invasione della Sicilia che portò alla conquista di Messina, e avviò l'occupazione di tutta l'isola che si compì nel 1091. Ruggero fu conte di Sicilia fino alla morte, avvenuta nel 1101. Nella riconquista della Sicilia i motivi materiali probabilmente furono più importanti di quelli religiosi, e sotto molti aspetti l'isola continuò a far parte del mondo islamico. Secondo i contemporanei, gli aspetti pratici della vita di alcuni degli ultimi governanti avevano caratteristiche più musulmane che cristiane.

In particolare, Ruggero Secondo (1130-54), figlio di Ruggero, e più tardi suo nipote Federico Secondo di Hohenstaufen (1215-50) sono stati definiti «i due sultani di Sicilia battezzati» .

- Le ragioni dell'espansione araba (4) .

Per gli abitanti della Spagna l'invasione del 711 fu probabilmente un fulmine a ciel sereno, ma per i Musulmani era la normale continuazione di un processo iniziato quando ancora viveva Maometto, ed era una evoluzione della pratica della razzia nomade. Da secoli le tribù nomadi arabe avevano l'abitudine di fare scorrerie o razzie contro le altre tribù, in genere allo scopo di appropriarsi dei cammelli o di altro bestiame. Lo schema preferito era quello di compiere un attacco di sorpresa, con una superiorità schiacciante di uomini,

contro un piccolo gruppo dell'altra tribù. In queste circostanze non era disonorevole fuggire se si era attaccati, e così in molte razzie c'erano poche perdite umane. A volte, però, le cose si facevano più serie. Dopo il trasferimento di Maometto a Medina, nel 622, alcuni dei suoi seguaci, specialmente quelli che erano emigrati con lui dalla Mecca, incominciarono ad intraprendere vere razzie. Forse con l'obiettivo di incoraggiare altri ad unirsi in queste incursioni che il "Corano" definiva «combattere per il Signore», o «battersi per il Signore». Il termine arabo per «battersi» o «fare sforzi per ottenere un particolare obiettivo» è "jahada", con il nome verbale "Jihad" .

Questo termine può essere usato per definire uno sforzo morale o spirituale, ma è giunto ad essere associato soprattutto con la lotta contro l'infedele, e viene quindi tradotto come «guerra santa» (5) .

Benché questa traduzione sia appropriata propongo di mantenere il termine "Jihad" qui, dal momento che esistono differenze tra la concezione islamica della "Jihad" e la concezione cristiana della crociata .

Per quanto riguarda l'origine della "Jihad" dalla razzia nomade, è probabile che molti partecipanti fossero mossi più da avidità materiale che da zelo religioso. La principale differenza tra la "Jihad" e la razzia stava nelle implicazioni strategiche. Una tribù nomade non compiva mai una scorreria contro un gruppo con cui era alleata. Per molti aspetti i Musulmani di Medina fungevano da tribù, o da federazione di tribù. Con l'affermazione del potere e dell'autorità di Maometto molte tribù e gruppi minori vollero allearsi con lui, ed egli richiese che diventassero musulmani e lo riconoscessero come profeta. In questo modo prima della morte, avvenuta nel 632, egli aveva costruito una grande confederazione di tribù e parti di tribù, comprendente quasi tutta l'Arabia.

All'inizio la "Jihad" era stata diretta contro tribù pagane vicine non alleate ai Musulmani, ma nel corso del tempo molte di esse si resero conto che il modo più semplice di evitare gli attacchi musulmani era quello di professare l'Islamismo e unirsi alla confederazione.

Dal momento che i membri della confederazione non potevano attaccarsi reciprocamente, le energie delle tribù nomadi, che in precedenza avevano trovato uno sbocco nella razzia, dovevano porsi allora nuovi obiettivi di conquista, e questo implicava uno spostamento in zone sempre più lontane. Così la pratica della "Jihad", finché i Musulmani furono vittoriosi, condusse sia alla continua crescita della

confederazione islamica sia a una costante espansione territoriale .

Quanto affermato non significa che la religione dell'Islàm si diffondesse grazie alla spada. E' vero che le tribù dell'Arabia che adoravano idoli pagani dovettero scegliere tra l'Islàm e la spada quando vennero coinvolte nella "Jihad", ma esisteva un trattamento differente per Ebrei, Cristiani, Zoroastriani, e i membri di altre religioni monoteiste, che venivano considerate affini all'Islàm, anche se si riteneva che chi le professava si fosse allontanato dalla sua purezza originaria. Esse rimanevano comunque monoteiste, e potevano essere accettate dai Musulmani come alleate .

Nelle regioni al di là dell'Arabia che gli Arabi invasero per prime, gli abitanti vennero considerati in maggioranza monoteisti .

L'obiettivo della "Jihad" non diventò quindi quello di convertire queste popolazioni ma di sottometterle al dominio musulmano come persone protette; intese nel loro insieme esse erano "ahl adh-dhimma", e il singolo individuo era un "dhimmi". La religione era l'elemento aggregante dei singoli gruppi, i cui membri godevano di autonomia interna sotto la guida del loro capo religioso, che era un patriarca o un rabbino. Bisognava pagare al governatore arabo un testatico per ogni componente e altre somme a seconda delle norme che venivano stabilite in ciascun trattato. A volte le tasse erano meno onerose che sotto i governanti precedenti, e lo stato islamico si faceva un punto d'onore di salvaguardare davvero i membri delle comunità protette. In genere la loro condizione non era sgradevole, ma esistevano alcuni svantaggi. Essi non avevano il diritto di andare sotto le armi o sposare donne musulmane, ed erano in genere esclusi dalle cariche più alte dello stato. A causa di questi inconvenienti, un "dhimmi" poteva sentirsi cittadino di seconda classe, e probabilmente fu soprattutto questa sensazione a produrre nel corso dei secoli un costante flusso di conversioni dal Cristianesimo all'Islàm. I Musulmani si sono raramente vantati di queste conversioni, e alla fine del secolo settimo alcuni capi musulmani cercarono di scoraggiarle, perché riducevano il testatico e rovinavano il bilancio .

Dal punto di vista militare, la "Jihad" portò quindi all'espansione dell'impero islamico ma non direttamente alle conversioni. Di solito tra i gruppi protetti veniva mantenuta l'amministrazione locale, e questa pratica rese possibile la rapida ed efficiente organizzazione di un grande impero. Gli

Arabi si occupavano solo del governo centrale di ogni provincia e della raccolta di tasse dai gruppi protetti .

All'inizio tutti i musulmani ricevevano uno stipendio annuale dal tesoro, e potevano quindi dedicarsi totalmente alla "Jihad" o ad altri doveri pubblici. Il sistema si disgregò verso il 750, ma era ancora efficiente quando la Spagna fu invasa .

Nell'ottica musulmana l'attraversamento dello stretto di Gibilterra nel 711 rientrava nel processo di espansione in corso da tre quarti di secolo. Era soltanto un'altra delle innumerevoli incursioni che si erano spinte sempre più lontano, perseguendo gli scopi della "Jihad", «battendosi per Dio», soprattutto per conquistare un ricco bottino .

Dopo aver subito una o più incursioni, in genere gli abitanti delle regioni attraversate si arrendevano e diventavano alleati protetti .

Inoltre essendo per gli Arabi troppo scomodo tornare dopo ogni campagna in Arabia, o anche solo a Damasco, nei territori insediarono grandi accampamenti che erano vere e proprie città, come quella di Kairouan. Queste divennero spesso centri di amministrazione e popolose comunità urbane. Servivano come basi per compiere ulteriori scorrerie e, a tempo debito, venivano insediate postazioni più avanzate. La stessa cosa fu fatta in Spagna, a parte il fatto che anche le città già esistenti vennero usate come basi. Malgrado l'esiguo numero di soldati, gli Arabi riuscirono nel giro di due o tre anni ad occupare le città principali e ad ottenere una pace abbastanza stabile. La popolazione locale in genere si sottomise e ottenne la condizione di alleato protetto .

Prima che l'occupazione della Spagna visigotica fosse completata, alcuni capi arabi incominciarono a compiere incursioni nella valle del Rodano e nella Francia sudoccidentale, partendo da basi come Narbonne e Pamplona. Nel 732 una scorreria di questo tipo arrivò in una zona compresa tra Poitiers e Tours, e fu fermata da Carlo Martello; venne lodata come una delle battaglie decisive del mondo occidentale, e in un certo senso lo fu, poiché segnò il limite estremo dell'espansione musulmana in questa direzione. Tuttavia, dal resoconto appena fornito delle modalità dell'avanzata musulmana dovrebbe essere chiaro che non implicò affatto la fine del dominio degli Arabi di Spagna. Anzi, la Spagna islamica rimase ancora forte per secoli, e accrebbe addirittura il proprio potere per un certo tempo. La sconfitta di Poitiers mostrò che i Musulmani erano giunti al limite delle incursioni redditizie.

Il numero di uomini di cui essi potevano privarsi per mandarli nella Francia centrale era insufficiente a superare l'opposizione che potevano incontrare. Se la loro forza militare fosse aumentata, forse gli Arabi si sarebbero ancora spinti a nord, ma intorno all'832 in Medio Oriente si ebbero delle insurrezioni che determinarono gli spasimi dell'agonia del califfato omayyade: a causa di ciò gli Arabi di Spagna rimasero a corto di risorse da destinare a scorrerie in territori lontani.

In seguito, quando la Spagna era ormai diventata uno stato separato sotto il comando di un emiro omayyade, tutti i suoi sforzi dovettero essere rivolti ad unire e pacificare il paese.

Quindi Tours segnò il punto più lontano raggiunto dall'avanzata dell'espansione araba a settentrione, e l'inizio della sua ritirata .

Anche l'Impero bizantino fu sottoposto alla stessa pressione espansionista dei Musulmani. Quando gli Arabi cominciarono a spingersi fuori dell'Arabia ottennero molte vittorie sugli eserciti bizantini e occuparono rapidamente le ricche province di Siria ed Egitto .

Continuarono per molto tempo a compiere incursioni quasi annuali nei territori bizantini in Asia Minore. La stessa Costantinopoli fu attaccata nel 669, e successivamente minacciata da terra e mare per molti anni, fino al 680. Poco dopo l'invasione della Spagna, fu assediata da vicino per un anno intero (716-717). Questa pressione sull'Impero bizantino non cessò mai di esistere, anche se in certi periodi fu maggiore che in altri. Non incise direttamente sulla Cristianità latina, ma i papi e altri capi occidentali ne erano consapevoli e questo, a volte, influenzò la loro politica. Nell'Europa occidentale l'impatto del mondo islamico fu avvertito soprattutto attraverso la Spagna e, in misura minore, la Sicilia .

- Il carattere particolare dell'impatto arabo .

Lo storico dell'Europa, dopo aver parlato delle invasioni di Germani e Slavi, Magiari e Scandinavi, spesso è tentato di considerare la conquista araba della Spagna alla loro stessa stregua di invasione «barbara». Anche se oggi ci si rende conto del fatto che le tradizioni politiche e sociali dei cosiddetti invasori barbari diedero molti contributi positivi alla costruzione dell'Europa, la tentazione di paragonare gli Arabi agli altri deve, per amor di verità, essere nettamente rifiutata. Al momento della conquista, gli Arabi e i loro alleati Berberi

non erano certamente ad un livello culturale più alto di quello degli altri invasori, ma c'era una differenza essenziale .

Gli altri invasori appartenevano a società organizzate ancora (in senso lato) su base tribale, che non avevano mai conosciuto la cultura e il grado di sofisticeria connesse al grande sviluppo urbano. Invece gli Arabi rappresentavano un impero che nei due secoli successivi divenne il portatore della più alta cultura e civiltà in tutta la vasta regione, compresa tra l'Atlantico e l'Afghanistan .

C'è qualcosa di quasi incredibile, e allo stesso tempo affascinante, nella storia di come le antiche culture del Medio Oriente si trasformarono nella cultura islamica (6). Nel 632, quando Maometto morì e la grande espansione non era incominciata, gli Arabi erano un popolo relativamente primitivo con pochi possedimenti materiali e una ricchezza letteraria consistente in una tradizione di poesia e oratoria unitamente al libro sacro, il "Corano", che i Musulmani veneravano come parola di Dio, trasmessa a loro da Maometto .

Quando gli Arabi invasero la Spagna, ottant'anni dopo, il loro livello culturale non poteva certo essere cresciuto notevolmente, e quello dei numerosi berberi militanti negli eserciti musulmani probabilmente era ancora più basso. Nella loro espansione in Iraq, Siria ed Egitto, però, gli Arabi avevano aggiunto ai loro domini molti grandi centri intellettuali del Medio Oriente. Molti rappresentanti delle culture precedenti diventarono musulmani, ed ebbe inizio un fermento intellettuale destinato a durare secoli. In questa parte del mondo l'umanità aveva esperienza di millenni di civiltà urbana, risalente ai Sumeri, agli Accadi e all'Egitto dei faraoni, e tutte le conoscenze valide filtrate attraverso i millenni adesso venivano espresse in arabo .

Quando i Romani annesero i territori greci al loro impero, il risultato - come disse un poeta latino - fu che «la Grecia catturata prese prigioniero il suo feroce conquistatore».

Furono fatte alcune traduzioni in latino, ma nel complesso il greco rimase la lingua della cultura. Invece le conquiste arabe non «presero prigionieri» gli Arabi in questo modo. Anzi, essi imposero la loro lingua e qualcosa del loro modo di vedere sulla maggioranza dei popoli dell'impero, anche se alcuni di essi erano ad un livello culturale più alto.

Questo risultato fu determinato anche dal grande orgoglio e sicurezza degli Arabi. I veri arabi nomadi credevano di essere, come uomini, superiori a tutti gli altri, e questo orgoglio fu

travasato nell'Islàm, che i Musulmani consideravano la forma più alta e pura dell'adorazione di Dio .

Questa superiorità non derivava da un senso di insicurezza, e non veniva sbandierata: era data tranquillamente per scontata, sempre con calma e serenità. La cultura di altri popoli a volte veniva assimilata senza rendersene conto, e considerata come proveniente da fonte araba .

In un aneddoto su Maometto, si dice che egli abbia consigliato ai suoi seguaci una preghiera che è in pratica il "Padrenostro" dei Cristiani (7). Questo processo di assimilazione di cultura e saggezza straniera avvenne ad un livello profondo, e non fu solo superficiale.

Quando gli uomini educati nelle tradizioni intellettuali precedenti diventavano musulmani, essi dovevano fondere la loro cultura precedente con gli studi coranici. I loro contributi si inserirono nella corrente generale del pensiero islamico, e così si andò modellando una cultura islamica autonoma. L'assimilazione di altri saperi era possibile solo perché al di fuori dei principali interessi dei Musulmani arabi si sviluppava naturalmente un nucleo centrale per la nuova cultura .

Nella seconda metà del secolo settimo, quando esisteva già un impero di una certa grandezza, gli arabi devoti discutevano l'applicazione delle regole coraniche a problemi contemporanei, e la precisa attinenza dell'esempio di Maometto ad essi. Da queste discussioni, che spesso avvenivano nella moschea, si sviluppò il grande "corpus" della legge islamica e la scienza della giurisprudenza. Aneddoti sulle parole e le azioni di Maometto - che vanno sotto il nome di «tradizioni» ("hadith") - vennero considerati normativi e attentamente tutelati e tramandati. Anzi, lo studio delle tradizioni diventò una delle maggiori discipline dell'istruzione superiore islamica, con altre materie minori ad essa connesse: come lo studio delle biografie degli studiosi responsabili della trasmissione degli aneddoti, e lo studio della vita di Maometto. Non molto lontano da esse era lo studio della storia e della geografia delle terre islamiche .

Lo studio delle tradizioni era integrato a quello del "Corano" .

Probabilmente è vero affermare che nell'Islàm esso occupa un posto più fondamentale di quello che ha la "Bibbia" nel Cristianesimo. Quasi tutti i Musulmani conoscono alcune parti del "Corano" a memoria, dal momento che esse sono recitate nella preghiera quotidiana, mentre alcuni lo memorizzano tutto. Fin dall'inizio, i Musulmani hanno insistito sul fatto che

il libro sacro non può essere tradotto bene in altre lingue. Di conseguenza, quando molti non-arabi diventarono musulmani, dovettero imparare a memoria o leggere il "Corano" in arabo, e questo portò ad uno studio più attento della grammatica e della lessicografia arabe. Per stabilire il vero significato delle parole fu raccolta la poesia preislamica, e per capire la poesia veniva considerata necessaria la conoscenza della storia leggendaria .

Con l'aumento del numero delle persone istruite la poesia continuò ad essere scritta in arabo, e la sua influenza venne estesa, mentre si coltivavano le belle lettere, specialmente la miscellanea. L'amore arabo per la lingua diede origine al "magama" (inadeguatamente tradotto come «bozzetto»), un sofisticato stile letterario dal gioco elaborato di parole. Tutte queste forme costituiscono gli studi umanistici arabi. Per studiarle si incominciò ad organizzare l'educazione superiore già all'inizio del secolo nono, e alla fine del secolo undicesimo nelle città principali erano state fondate istituzioni simili ad università. Nell'università-moschea di Al Az'har, al Cairo, l'insegnamento continua da mille anni .

Oltre alle discipline citate, i Musulmani arrivarono a coltivare quelle che definivano «scienze straniere», cioè la filosofia greca, la medicina, l'astronomia, e così via. Al tempo della conquista araba dell'Iraq, queste erano studiate e insegnate nelle scuole cristiane irachene, e molte delle principali opere greche erano state tradotte in siriano, la lingua colta. La traduzione di questi libri in arabo iniziò prima dell'800, ma fu organizzata in modo sistematico dal califfo al-Ma'mun (813-833) .

Per un certo periodo il sapere greco fu coltivato principalmente nelle scuole di medicina cristiane, ma nel secolo decimo cominciarono ad apparire trattati originali, scritti da musulmani: forse bisognerebbe definirli «musulmani nominali», visto che in genere erano considerati eretici, e la loro opera si inserì solo gradualmente nella corrente principale del pensiero islamico. Per ora ritengo che questo può bastare come descrizione delle «scienze straniere», dal momento che l'argomento verrà trattato più diffusamente in seguito.

Si può dire che la cultura islamica sia diventata adulta più o meno alla metà del secolo decimo, e rimase ad un alto livello almeno fino al secolo diciassettesimo. Non era limitata ad una sola regione dell'Impero islamico, ma era diffusa dove l'Islàm era forte.

Gli studiosi viaggiavano lontano per avere contatti

personali con gli insegnanti più famosi. Benché la Spagna omayyade non riconoscesse il califfo abbaside di Baghdad, il paese rimase in contatto culturale con l'Oriente islamico. Dalla Spagna era facile viaggiare fino a centri intellettuali come Medina, Damasco e Baghdad. In Spagna i libri importanti riuscivano ad arrivare a pochi anni dalla loro pubblicazione in Oriente, mentre gli studiosi e gli scrittori della Spagna islamica diedero notevoli contributi alla cultura e al sapere islamico. Questa era la cultura nella quale la Spagna attendeva di essere immersa, quando gli Arabi e i Berberi la conquistarono all'inizio del secolo ottavo .

- L'influenza islamica e la reazione europea .

L'invasione della Spagna e della Sicilia significò la presenza islamica ai confini del Cristianesimo latino per un lungo periodo .

Tuttavia, questa non rappresentava di per se stessa una questione urgente che richiedeva una decisa reazione, eccetto per gli immediati vicini dei Musulmani. Il movimento delle Crociate alla fine del secolo undicesimo può essere considerato una decisa reazione all'Islàm, anche se nacque nella Francia settentrionale, lontano dal contatto diretto con gli stati musulmani. Se il movimento delle Crociate era una reazione all'Islàm, siamo costretti a chiederci come mai l'Islàm arrivò ad essere avvertito come minaccia ad una distanza così grande dalla sua presenza fisica .

A parte i contatti mercantili che esamineremo nella prossima conferenza, c'era un certo andirivieni tra la Francia e la Spagna. Tra i Francesi probabilmente era ancora vivo il ricordo della vittoria di Carlo Martello nel 732 e delle campagne di Carlo Magno, anche se l'episodio che è al centro della "Chanson de Roland" ricevette la sua interpretazione definitiva solo nel secolo undicesimo. Carlo Magno era in relazioni diplomatiche con il califfo di Baghdad, Harun ar-Rashid, e anche con il suo nemico, l'emiro omayyade di Spagna, e forse in questo modo una certa conoscenza della grandezza e del potere del mondo islamico raggiunse l'Europa .

Nell'858 due monaci di Saint-Germain-des-Prés furono inviati in Spagna per raccogliere le spoglie di San Vincenzo di Saragozza e riportarle a Parigi: quando scoprirono che esse erano scomparse, furono incoraggiati a proseguire per Córdoba, e lì ricevettero le spoglie di tre martiri giustiziati

nell'852 per aver urlato insulti contro l'Islàm nella moschea (9). Mentre erano a Córdoba, probabilmente ottennero alcune informazioni sull'Islàm e sulla condizione dei cristiani sotto il dominio musulmano. Anche l'Italia centrale rimase direttamente influenzata per quasi tutto il secolo nono. Come abbiamo già detto, Roma stessa fu minacciata, e intorno all'880 il papa pagava tributi annuali per non essere attaccato.

Alcune notizie circa le difficoltà di Roma giunsero presumibilmente ai sovrani cristiani .

Niente di tutto questo aiuta a spiegare perché uomini del nord della Francia, delle Fiandre e della Germania fossero così fieramente ostili ai Musulmani, semmai anche questi dettagli possono aver contribuito alla formazione dell'idea dell'Islàm come grande nemico .

Un collegamento più diretto con alcune parti della Francia, si realizzò attraverso l'incremento del pellegrinaggio a Compostela (10) .

Poco prima della metà del secolo nono fu trovato un sarcofago romano, e si diffuse la leggenda che contenesse le ossa di San Giacomo, portate lì dalla Palestina.

Cominciarono ad affluire i pellegrini, all'inizio sicuramente solo dalla Galizia, ma col tempo la fama del reliquiario si diffuse, e molti ne arrivarono da regioni a nord dei Pirenei. Il primo nome registrato è quello di un vescovo francese che compì il viaggio nel 951, con un nutrito gruppo di persone. Il pellegrinaggio era incoraggiato dai monaci di Cluny, e si venne a formare una via dei pellegrini, con ostelli in cui potevano ricevere cibo e alloggio. Nei testi spagnoli medioevali, essa è definita "camino francés", il cammino francese: anche se deve essere stato usato da pellegrini tedeschi e italiani, oltre che francesi.

Nel 997 Santiago fu attaccata e saccheggiata da Almanzor, ma la tomba non fu violata, e questo fatto testimonia la ricchezza e l'importanza raggiunte dal reliquiario. Da quanto ci risulta, si può quindi dedurre che la conoscenza della condizione dei Cristiani in Spagna e della loro lotta contro i Musulmani raggiunse il Nord lungo la via dei pellegrini. Come vedremo in seguito, questo alla fine determinò la partecipazione francese alla "reconquista".

Per il momento bisogna sottolineare il fatto che la presenza islamica in Spagna e in Sicilia ebbe ripercussioni su regioni più a nord.

CAPITOLO 2. COMMERCIO E TECNOLOGIA

- L'importanza del commercio nei territori islamici .

La presenza islamica o araba in Spagna e Sicilia a partire dal secolo ottavo e quella europea nel Levante durante il periodo delle Crociate avrebbero portato già di per sé ad un certo assorbimento fra le culture o, per essere più precisi, all'adozione degli Europei occidentali di molte caratteristiche appartenenti alla cultura islamica. Tuttavia il diffondersi di questa cultura fu indubbiamente favorito dall'abilità e dall'energia degli Arabi nel campo degli scambi e del commercio. Nei territori soggetti alla dominazione musulmana non solo esisteva una cultura relativamente omogenea, ma le merci prodotte dai musulmani venivano trasportate ben oltre le frontiere delle terre islamiche .

Il commercio è stato proprio un elemento caratterizzante le società umane sin dall'inizio della loro evoluzione, ma nella civiltà islamica ha sempre avuto un ruolo importante. La religione dell'Islàm era prima e soprattutto una religione di mercanti, non una religione del deserto né di contadini. L'idea che l'austero monoteismo dell'Islàm fosse associato alla sensazione di pochezza provata dall'uomo nelle vaste solitudini del deserto fu diffusa nel secolo diciannovesimo da Ernest Renan e altri, ma ha poca corrispondenza con la realtà. I primi musulmani non erano beduini, cioè abitanti del deserto ma uomini del centro commerciale della Mecca e dell'oasi agricola di Medina. E' vero, naturalmente, che gli uomini necessari alla grande espansione araba provenivano principalmente dal deserto, e si potrebbe anche dire che la moralità islamica incorpori le grandi virtù del deserto, anche se in una forma adatta alla vita urbana. Inoltre il deserto era il tramite attraverso cui i mercanti della Mecca conducevano le loro operazioni commerciali, così come il mare lo era per i commercianti veneziani e italiani. D'altro canto, i Beduini sono stati raramente devoti musulmani, sia al tempo di Maometto che in seguito .

Benché ci siano oggi molti milioni di contadini musulmani,

la religione islamica, ben lungi dall'essere strettamente collegata alle loro attività agricole (come sono le religioni di altre comunità contadine), li trascura e scoraggia. Ne è riprova il fatto che l'Islàm ha adottato un calendario di dodici mesi lunari o 354 giorni, e ha scartato l'intercalazione o ogni altro metodo di far corrispondere il suo anno all'anno solare e alle stagioni. Un tale calendario è inutile al contadino. Il fatto che nell'oasi di Medina si coltivassero le palme da datteri e i cereali ha lasciato ben poca traccia negli aspetti religiosi dell'Islàm ai suoi inizi .

In contrasto con questa mancanza di interesse verso il beduino e i contadini, la religione islamica ha sempre prodotto un'atmosfera favorevole al commercio. La Mecca, culla dell'Islàm, era una città di commercio e alta finanza, poiché i grandi mercanti della città organizzavano commerci e piccole manifatture nella regione compresa tra la Palestina meridionale e l'Arabia sud-occidentale, con estensioni in Africa. In seguito, mentre l'Islàm si è spesso diffuso tramite pressioni sociali successive alla conquista militare, ci sono parti del mondo, come l'Africa orientale e occidentale e l'Asia sud orientale, dove le conversioni sono avvenute soprattutto attraverso le attività degli uomini d'affari che, quando si trovavano in terre pagane, non nascondevano mai il fatto di immergersi nella preghiera cinque volte al giorno .

La loro sincerità e la serena convinzione della superiorità dell'Islàm impressionavano i pagani con i quali avevano relazioni d'affari. Le conversioni nonché i matrimoni misti davano vita a piccole comunità musulmane in aree pagane che crescevano gradatamente (1). Quindi in tutto il mondo islamico esistevano condizioni favorevoli all'attività commerciale. Viaggiare era facile, almeno per i Musulmani. E' stato suggerito che tutta la regione islamica fosse una zona di libero scambio, e questo può essere vero, anche se non se ne deve dedurre che il volume d'affari fosse lo stesso dappertutto. Appare comunque chiaro che il commercio prosperava in molte regioni islamiche determinando una notevole assimilazione nella loro cultura economica .

Quando la Spagna e la Sicilia passarono sotto il dominio musulmano entrarono subito in relazioni commerciali con altre regioni islamiche e adottarono gradatamente gli aspetti pratici della civiltà islamica .

L'assimilazione della cultura avvenne in modo naturale. Gli Arabi di Spagna, ad esempio, volevano i lussi materiali ai quali erano abituati a Damasco, e gli abitanti del luogo, dal

momento che ammiravano gli Arabi, volevano condividere il più possibile la loro vita. Un processo simile si sarebbe verificato nuovamente nelle colonie europee nel secolo diciannovesimo .

In Spagna e in Sicilia il risultato fu che la presenza islamica non venne avvertita solamente in campo militare e politico ma anche in quello culturale .

- I commerci tra l'Europa occidentale e il mondo islamico (2) .

Se si vogliono valutare esattamente le modalità del commercio tra l'Europa occidentale e il mondo islamico ci sono molte zone di ombra, ma un breve quadro di alcuni punti salienti sarà sufficiente per i nostri propositi. Henri Pirenne sostenne che la conquista araba del Nordafrica e della Spagna alterò vecchi criteri del commercio e fece sì che l'Europa occidentale guardasse a nord piuttosto che verso il Mediterraneo (3).

Benché la Spagna fosse in contatto con il Mediterraneo orientale, il commercio era in decadenza in quasi tutta l'Europa occidentale alla fine del secolo ottavo, e gli scambi tra gli Arabi e gli Europei si svilupparono solo gradualmente. I veri promotori di questo commercio sembra siano stati gli Arabi. Intorno all'800 quasi tutto il Mediterraneo era dominato dalle loro flotte, anche se i Bizantini rimanevano nell'Adriatico e nell'Egeo. I pirati arabi mantennero basi in Sardegna e in Corsica fino al secolo undicesimo, mentre dall'891 al 973 ci fu un centro a Fraxinetum (Garde-Freinet), sulla costa tra Marsiglia e Nizza, da cui partivano incursioni per mare e per terra (4). Occasionalmente questi cosiddetti «pirati» possono aver attaccato anche le navi musulmane, ma probabilmente diedero un notevole contributo al controllo arabo dei mari. Ne consegue che degli Arabi si parla ad Amalfi, che fu spesso loro alleata, a partire dal secolo nono, e a Pisa a partire dal secolo decimo. Ci sono persino alcune labili prove di contatti di questo tipo nel secolo ottavo .

Nella seconda metà del secolo decimo, il commercio tra l'Europa occidentale e il mondo islamico aveva ormai assunto uno schema preciso, e aumentava di volume .

La caratteristica più rilevante fu che il trasporto di merci attraverso il Mediterraneo era finito nelle mani degli Italiani e non degli Arabi. Amalfi e Venezia erano state le prime a

trovare la rotta nel Mediterraneo non solo verso la Tunisia ma anche verso l'Egitto e la Siria. Le due furono ben presto seguite da Pisa e Genova, che in poco tempo esclusero Amalfi: forse perché presentavano porti migliori per le merci provenienti da nord. Anche nel trasporto di merci dal Maghreb o Occidente islamico (Spagna e Nordafrica) verso oriente, gli Arabi ebbero probabilmente un ruolo meno importante degli Ebrei magrebini.

Le ragioni del declino della partecipazione araba al trasporto di merci sono oscure.

Claude Cahen ha giustamente osservato che non poté essere dovuto alla riluttanza araba a viaggiare in terre non-musulmane né al fatto che i governanti di questi paesi bandissero i Musulmani, ma piuttosto alla mancanza di interesse degli Arabi nel commercio con l'Europa (a parte l'Italia e l'Impero bizantino); forse pensarono che il volume di affari non fosse abbastanza grande da interessarli, o che si ottenevano migliori risultati lasciando il trasporto di merci in mano ai non-musulmani. Tuttavia le decisioni non spettavano interamente ai mercanti arabi, poiché l'Egitto fatimide e probabilmente altri governi islamici preferivano che i mercanti stranieri si recassero sui loro mercati e vi pagassero le loro tasse.

Così le merci venivano trasportate tra l'Italia e l'Egitto dagli Italiani, ma essi non avevano il permesso di attraversare l'Egitto e arrivare al Mar Rosso o al Sudan. Gli Italiani probabilmente adottarono lo stesso principio nelle loro relazioni commerciali nell'Europa centrale, e la base della pratica bizantina era simile. Un sistema così rigido era più nell'interesse dei governi che dei mercanti, ed è un'indicazione del fatto che, benché l'Islàm fosse favorevole al commercio, i mercanti musulmani avevano poco potere politico.

Intorno al 1000 sembra che siano avvenuti dei cambiamenti nel volume di affari, lungo rotte diverse. Alcune di queste erano collegate alla crescita della potenza fatimide. I Fatimidi, dinastia sciita che si rifiutava di riconoscere i califfi abbasidi a Baghdad, si erano insediati in Tunisia nel 909; quindi nel 969 conquistarono l'Egitto, trasferendovi la sede del loro governo e fondando Il Cairo come capitale. A causa delle loro mire espansioniste, i Fatimidi volevano legno per le navi o navi già costruite, e avevano bisogno di ferro dall'Italia e da altre parti dell'Europa. I mercanti italiani che avevano commerciato con loro in Tunisia erano incoraggiati a recarsi direttamente in Egitto. La dinamica dei commerci cambiò in favore dei

Fatimidi anche ad est di Suez. Apparentemente la navigazione diventò difficile nel Golfo Persico, probabilmente perché un gruppo di rivoluzionari, i Qàrmati, vi avevano preso il potere nelle Isole Bahrein. Di conseguenza le merci provenienti dall'India, dall'Asia sudorientale e dalla Cina venivano trasportate invece attraverso il Mar Rosso, lo Yemen o l'Egitto .

Anche i rapporti tra l'Europa orientale e l'Asia centrale declinarono, e le carovane provenienti dall'Iraq e dalla Persia, invece di andare a Costantinopoli o nella Siria settentrionale, erano incoraggiate a dirigersi ad Alessandria o a Tripoli, città quest'ultima che si trovava, con la maggior parte della Siria, in mano ai Fatimidi .

Nel suo carattere specifico questo commercio tra l'Europa occidentale e il mondo islamico aveva qualche somiglianza con il «commercio coloniale» del diciannovesimo e ventesimo secolo, eccetto che era allora l'Europa a trovarsi nella condizione di colonia. Le sue importazioni dal mondo islamico consistevano principalmente in beni di consumo, ed in cambio esportava materie prime e schiavi, provenienti in prevalenza dai popoli slavi pagani: per questo in inglese, francese e altre lingue europee, e anche in arabo, il termine per «schiavo» ha come radice «slavo». Una gran parte del commercio di schiavi avveniva attraverso la Spagna, ma gli schiavi proseguivano per l'Egitto e ancora più ad est. La conversione degli Slavi al Cristianesimo nel secolo undicesimo determinò un prosciugamento di questa fonte di approvvigionamento. Tra le materie prime importanti, come abbiamo già notato, c'erano il legname per le navi e il ferro, dal momento che essi erano scarsi nei territori islamici. Nel secolo dodicesimo o anche prima, l'Europa si trovò ad ottenere minori importazioni di materie prime dagli Arabi. La manifattura tessile europea impiegava metodi che richiedevano l'allume, e la fornitura di questo prodotto veniva dall'Egitto, anche se l'allume non era molto usato nella produzione egiziana .

- Le tecniche legate alla navigazione .

In un certo senso l'attività commerciale è il meccanismo che provoca uno scambio di cultura economica. Questo si estende poi in molti campi, non ultimo quello delle tecniche legate alla costruzione di navi e ai viaggi per mare, essenziali alle attività commerciali che sono state descritte .

Rispetto all'attrezzatura delle navi, gli Arabi portarono nel

Mediterraneo il frutto della loro esperienza nell'Oceano Indiano, dove arrivarono a dominare il commercio nel vasto semicerchio compreso tra Kilwa, in Africa orientale, e lo stretto di Malacca e oltre.

La vela latina, a dispetto del suo nome occidentale, fu inventata nell'Oceano Indiano, e gli Arabi introdussero nel Mediterraneo la caravella latina. Il vantaggio di queste navi era che potevano andare controvento, mentre le vele quadre delle grandi galere del Mediterraneo potevano navigare solo col vento in poppa. Il principio della vela latina fu adottato e perfezionato dai costruttori navali europei, e questo alla fine rese possibile la costruzione di navi più grandi che furono in grado di attraversare l'Atlantico e intraprendere gli altri grandi viaggi di scoperta. I maggiori passi avanti furono quelli compiuti tra il 1440 e il 1490 dai carpentieri navali portoghesi e spagnoli. Fu aumentato il numero di alberi, e quindi il numero di vele. Venne adottata un'attrezzatura mista: con una vela quadra sull'albero prodiero, e vele latine sull'albero maestro e l'albero di mezzana. In questo modo si otteneva una superficie di vele sufficiente a far muovere navi abbastanza grandi.

Le fasi principali dello sviluppo della bussola furono probabilmente condivise dagli Arabi e dagli Europei: i dettagli non sono noti, ma indubbiamente occorrono vari passaggi tra la scoperta della proprietà di un pezzo di ferro magnetizzato e la produzione di uno strumento utile alla navigazione. Il primo passaggio fu probabilmente quello di porre un «ago», ovverosia un pezzo di ferro magnetizzato, su un altro di legno galleggiante sull'acqua, ma erano necessarie anche altre fasi. Per un certo Periodo si ipotizzò che i Cinesi avessero inventato la bussola nel terzo millennio avanti Cristo, ma questo era dovuto all'errata interpretazione di una leggenda. La prima testimonianza dell'uso della bussola da parte dei marinai cinesi risale al 1100 circa, e si dice anche che essi la videro in uso presso stranieri: questi ultimi potrebbero benissimo essere stati gli Arabi, dal momento che i Cinesi commerciavano nel Golfo Persico e nel Mar Rosso nel secolo nono. Quando gli Europei entrarono in contatto con i marinai Cinesi constatarono che la bussola usata dai Cinesi era inferiore alla loro, ma lo storico dei viaggi di Vasco da Gama ritenne che l'abilità marittima degli Arabi che incontrarono nell'Oceano Indiano non fosse certo inferiore a quella dei Portoghesi.

Secondo un altro documento, la bussola fu inventata da Flavio Gioia di Amalfi, nel 1302.

Questa notizia non può essere accettata senza diffidenza, poiché nella letteratura europea ci sono riferimenti alla bussola nel 1187 e nel 1206. Nella letteratura araba è citata intorno al 1220, probabilmente perché veniva usata in acque orientali, e c'è una testimonianza che riferisce che fu usata in un viaggio da Tripoli ad Alessandria nel 1242. E' quindi probabile che Gioia abbia operato qualche perfezionamento, forse l'aggiunta di una carta che riportava i punti cardinali della bussola. Da questi fatti, malgrado la mancanza di certezze, sembra ragionevole dedurre che gli Arabi e gli Europei occidentali avevano le stesse conoscenze tecniche in questo campo. La concezione iniziale può esser dovuta agli Arabi, ma alcuni perfezionamenti furono sicuramente elaborati poi dagli Europei .

Gli Arabi contribuirono alle tecniche europee di navigazione anche per aspetti minori. I portolani, o carte nautiche, che erano un importante strumento dei marinai, furono sviluppati dai Genovesi e da altri sulla base della cartografia islamica. Alcune prove di questo sono fornite dall'adozione di termini arabi nelle lingue europee. In inglese le più importanti sono: "admiral" (ammiraglio), "cable" (cavo), "shallop" (scialuppa), "sloop" (corredo del marinaio), "barque" (brigantino a palo), "monsoon" (monsone), ma in altre lingue ce ne sono anche di più .

In questo contesto è interessante osservare che gli Europei ottennero dagli Arabi una conoscenza geografica più ampia e dettagliata .

All'inizio del secolo dodicesimo, a giudicare da ciò che scrisse William di Malmesbury, gli uomini continuavano a pensare che, a parte l'Europa tutto il mondo appartenesse ai Musulmani. Tuttavia alla metà del secolo, grazie all'iniziativa di due re di Sicilia, Ruggero Secondo (1127-54) e suo figlio Guglielmo Primo (1154-66), gli Europei acquisirono una conoscenza abbastanza accurata dell'India, della Cina e di parte dell'Africa settentrionale. Sotto il patronato di questi sovrani uno studioso nordafricano vissuto a Córdoba, al-Idrisi (1100 66), fece una descrizione completa del mondo conosciuto dai Musulmani .

Aveva studiato i geografi arabi precedenti e, con l'autorizzazione del re, ottenne resoconti da chi visitava la Sicilia; lui stesso aveva compiuto molti viaggi dall'Asia alla costa occidentale dell'Inghilterra. Con le conoscenze acquisite compilò settanta mappe (dieci per ciascuno dei sette climi), corredate di note descrittive che costituiscono quello che a

volte è conosciuto come il "Libro di Ruggero" (6) .

- I minerali e i prodotti agricoli (7) .

In genere gli Arabi non sono considerati innovatori in agricoltura. I sistemi islamici di possesso dei terreni, nonché la legge islamica sull'eredità, che causava la frammentazione delle proprietà, e la consuetudine di formare "awqaf", o monopoli religiosi controllati da avvocati, scoraggiavano i proprietari terrieri dal compiere miglioramenti e indurre i contadini ad adottare metodi più avanzati .

Tuttavia in quasi tutti i paesi islamici in cui era possibile la coltivazione, l'agricoltura era abbastanza florida. Per questa ragione gli Arabi furono in grado di migliorarne il livello in un paese come la Spagna .

In Spagna piove poco, tranne che al Nord, e senza l'irrigazione molte forme di agricoltura sono impossibili. L'irrigazione era praticata nella Spagna romana e visigotica, ma certamente gli Arabi la svilupparono in base a ciò che avevano imparato in Medio Oriente sul modo di conservare e distribuire l'acqua. A riprova di questo, molti termini spagnoli riguardanti le tecniche di irrigazione sono mutuati dall'arabo, specialmente i seguenti: "acequia" (canale d'irrigazione); "alberca" (stagno artificiale); "aljibe" (cisterna); "noria" (ruota d'irrigazione); "arcaduz" (conduttura d'acqua o secchio); "azuda" (ruota persiana); "almatriches" (canale); "alcantarilla" (ponte, fogna); "atarjea" (piccolo canale di scolo); "atanor" (tubatura); "alcorque" (cavità alla base di un albero per trattenere l'acqua) .

Oltre a questa prova fornita dalla lingua, esiste una grande somiglianza tra la forma delle ruote ancora usate in Spagna e quelle trovate in Medio Oriente e Marocco, ed è molto probabile che queste ruote siano state inventate in Medio Oriente (8) .

Lo sviluppo dell'irrigazione consentì l'introduzione in Spagna di piante che possono essere coltivate dove c'è una buona quantità di acqua, come la canna da zucchero, il riso, gli aranci, i limoni, le melanzane, i carciofi, l'albicocco e il cotone. I termini inglesi per designare queste piante derivarono originariamente dall'arabo .

Ovviamente, fu continuata e sviluppata la coltivazione di piante già conosciute in Spagna. A parte i cereali c'erano la vite, gli olivi e i fichi; c'erano anche ciliegi, meli, peri,

melograni e mandorli. Nelle zone più calde venivano coltivati banani e palme. C'erano molte piante usate per condire e colorare, come lo zafferano, il c'àrtamo, il cumino, il coriandolo, l'henné, il guado e la robbia. Nelle zone in cui esistevano gelsi in quantità sufficiente, prosperava la produzione della seta. Il lino veniva coltivato ed esportato, mentre lo sparto, che cresceva liberamente nelle zone aride, veniva raccolto e con esso si fabbricavano articoli di vario tipo

.

La ricchezza mineraria della Spagna fu sfruttata più che in precedenza. Il ferro e il rame spagnoli erano molto conosciuti ed apprezzati, come il cinabro da cui si estraeva il mercurio. Ci sono testimonianze della lavorazione di oro, argento, stagno e piombo. Si cercavano e incastonavano pietre preziose e semi-preziose .

- L'arte del «ben vivere» .

Questa ampia ricchezza di prodotti agricoli e minerari veniva usata dagli Arabi di Spagna per intensificare il gusto della vita, almeno per i più abbienti; ma anche le classi più povere godevano in parte delle cose buone della Spagna islamica. Il turista di oggi, incantato dalla bellezza dell'Alcázar di Siviglia o dall'Alhambra, intuisce la vita sontuosa di coloro che un tempo vi vivevano, e lo studente di letteratura scopre qualcosa in più di questo stile del «ben vivere» da aneddoti e poesie .

Non è affatto sorprendente che nella Spagna islamica esistessero manifatture che producevano beni sfarzosi per il mercato interno e per l'esportazione. Tra i prodotti c'erano stupende stoffe di lana, lino e seta, di cui sono ancora conservati alcuni esemplari. In Spagna si potevano avere pellicce di qualunque tipo, usate per guarnire abiti o come capi di vestiario. La produzione della ceramica era molto sviluppata, e vennero mutate dall'Oriente varie tecniche, come quella di dipingere le piastrelle. Nella seconda metà del secolo nono a Córdoba fu scoperto il segreto della produzione del cristallo. C'erano molti artigiani specializzati nella lavorazione del metallo, che producevano elaborati vasi o statuette di animali in ottone e bronzo, e le intarsiavano con oro e argento. Nel secolo decimo Córdoba rivaleggiava con Bisanzio nell'oreficeria, nell'argenteria e nella gioielleria. L'alto livello tecnico ed artistico raggiunto in questo campo è

testimoniato da meravigliose collane, braccialetti, orecchini ed altri ornamenti giunti fino a noi. Lo stesso si può dire per l'intaglio dell'avorio nonché del legno che veniva poi intarsiato con il primo e la madreperla. Esistevano molte forme di lavorazione della pelle, usata anche nella rilegatura di libri .

Il luogo in cui si «realizzava» questa vita sontuosa erano i gloriosi edifici che noi chiamiamo «moreschi», nella cui costruzione vennero impiegate anche tecniche iberiche e materiali locali; persino l'arco a ferro di cavallo, caratteristico dell'architettura moresca, fu probabilmente ripreso da edifici visigotici. Eppure la lingua spagnola suggerisce l'ipotesi che furono soprattutto gli Arabi a sviluppare e perfezionare le tecniche di costruzione. I termini per «architetto» e «muratore», "alarife" e "albanil", vengono dall'arabo, e lo stesso vale per gli altri: "alcázar" (castello), "alcoba" (camera da letto), "azulejo" (piastrelle smaltate), "azotea" (terrazzo coperto), "baldosa" (piastrella per pavimentazione), "zaguán" (vestibolo), "aldaba" (battente di porta), "alféizar" (davanzale di finestra), "falleba" (serratura per porte o finestre). Si racconta che artigiani bizantini furono portati in Spagna, ma ci sono più elementi di ispirazione siriana che bizantina, forse in Spagna furono attivi anche artigiani arabi venuti da Oriente (9). Prima che questi elementi diversi potessero essere assorbiti e dare uno stile di vita raffinato, negli strati più alti della società dovette maturare una fine sensibilità. Qui fu importante l'influsso dei centri orientali come Medina e Baghdad e molto si deve al musicista e cantante Ziryab, che visse a Córdoba dall'822 fino alla morte, avvenuta nell'857 (10). Da giovane aveva cantato e suonato a Baghdad davanti ad Harun ar-Rashid (786-809). Dopo aver deciso di lasciare Baghdad, egli fu invitato a Córdoba dai governanti omayyadi, ricevendo stupendi doni. Lui non si limitò a migliorare il livello del suonare e cantare, ma divenne anche un arbitro di moda e gusto del calibro di Petronio e Beau Brummell. Si dice che introdusse l'ordine dei piatti da servire ai banchetti, e sembra probabile che l'ordine delle portate che oggi noi seguiamo nelle occasioni più formali risalga a Ziryab. Egli si occupò anche della preparazione di diversi piatti, e portò molte ricette dall'Oriente. Mostrò alla gente che i bei bicchieri di vetro o cristallo potevano essere più eleganti dei calici di oro e argento .

Poneva molta attenzione nell'acconciatura dei capelli e in altre forme di cura della persona. Inoltre impose l'uso di indossare abiti di foggia differente a seconda delle stagioni.

Queste idee ebbero larga diffusione tra le classi alte nella Spagna moresca .

Ziryab era solo uno dei tanti musicisti. Gli Arabi inventarono e anche migliorarono molti strumenti. In Oriente erano particolarmente popolari le canzoni accompagnate dal liuto, il salterio, il flauto e i consimili, mentre per sottolineare il ritmo si usavano tamburi e tamburelli. La musica strumentale era suonata a volte nelle occasioni militari, ed era una caratteristica costante dei riti di preghiera di alcune comunità mistiche che si prefiggevano di indurre l'estasi .

Ci sono molti libri arabi di teoria musicale, alcuni basati su autori greci, alcuni con innovazioni originali. Gli Arabi di Spagna diedero un notevole contributo sia alla teoria sia alla esecuzione musicale .

Siviglia era nota per la produzione di strumenti musicali, e i termini arabi per liuto, chitarra, ribecca e nacchera suggeriscono che essi furono portati in Europa dagli Arabi.

Alcuni trattati teorici furono tradotti in latino o ebraico, ma ebbero meno influenza in Europa dell'esecuzione araba - nello stesso cantare e suonare - diffusa dai menestrelli (11). In Inghilterra i ballerini della "morris dance" termine derivante da «moresco» - ballano con una figura di cavallo da legarsi in vita e campanelli che richiamano alla mente i menestrelli arabi .

Al «ben vivere» apparteneva la familiarità con i libri, e per gli Arabi il possesso di libri era reso più semplice dall'uso della carta .

La carta fu inventata in Cina, e si dice che nella metà del secolo ottavo alcuni artigiani cinesi fatti prigionieri dagli Arabi si guadagnarono la libertà producendo carta. La sua importanza divenne subito chiara, visto che era molto più economica della sua principale alternativa, il papiro egizio. Il visir di Harun ar-Rashid, Yahya il Barmakid, fece costruire la prima cartiera a Baghdad, intorno all'800 .

La manifattura di carta quindi si diffuse ad ovest attraverso la Siria e il Nordafrica fino ad arrivare in Spagna diventando un prodotto di uso corrente .

Nel secolo dodicesimo, i pellegrini francesi che si recavano a Compostela portavano a casa pezzi di carta come souvenir, benché Ruggero Secondo di Sicilia avesse usato la carta per un documento già nel 1090. L'uso della carta si diffuse dalla Spagna e la Sicilia in Europa occidentale, ma in Italia e in Germania le cartiere furono costruite solo nel secolo quattordicesimo .

Il «ben vivere» degli Arabi di Spagna era essenzialmente il

vivere urbano, e presupponeva l'esistenza di città in cui vengono rispettati la legge e l'ordine, e molte persone vivono insieme in pace. Non è quindi sorprendente scoprire che lo spagnolo ha molti termini di origine araba riguardanti l'amministrazione municipale e il controllo dell'attività commerciale (12). Tra i funzionari amministrativi ci sono l'"alcalde" (sindaco), l'"alcaide" (governatore di una fortezza), e lo "zalmedina" (magistrato). Il mercato era "zoco" o "azoguejo"; quello del grano era "alhóndiga". Un magazzino era "almacen" e l'ufficio doganale "aduana", mentre una vendita pubblica era "almoneda". Molte parole per pesi e misure derivavano dall'arabo, e l'uomo che li controllava era lo "zabazoque" (letteralmente, capo del mercato), o "almotacén"; le tasse erano raccolte dall'"almojarife". In questo settore dell'amministrazione municipale la struttura della Spagna islamica era fondata su idee derivate dal Medio Oriente, dove gli Arabi avevano ereditato migliaia di anni di vita urbana .

- La fusione di culture nella Spagna moresca .

Alcuni studiosi della Spagna difendono fermamente la teoria secondo cui nella parte nord-occidentale della Spagna anche alla fine del periodo visigotico continuò ad esistere una comunità di cristiani con una cultura religiosa relativamente autonoma, che col tempo assimilarono alcuni principi e pratiche dai Musulmani, e allo stesso tempo impararono l'arabo. Si ritiene che questo basti a spiegare la presenza di caratteristiche arabe nella vita spagnola, e di parole di derivazione araba nella lingua spagnola. E' invece più probabile che non esistesse una tale enclave cristiana in rigido isolamento nel Nord-ovest, ma che in quasi tutta la Spagna islamica si sia gradatamente formata una cultura ispano-araba omogenea, che alla fine permeò il Nord-ovest e dominò la cultura locale (13). Nei paesi islamici probabilmente sia i cristiani che i musulmani conoscevano l'arabo, anche se nella vita di tutti i giorni usavano entrambi un dialetto romanzo contenente anche forme prese in prestito dall'arabo .

I cristiani soggetti al dominio musulmano accettavano la cultura dei governanti in tutto, tranne che nella religione, tanto da essere definiti mozarabi, o «arabizzanti». In un brano famoso scritto nell'854 il vescovo Alvaro critica il fatto che i giovani uomini della comunità cristiana siano così attratti dalla poesia araba da aver abbandonato lo studio del latino,

privilegiando quello dell'arabo (14). Gli Ebrei, la cui posizione era stata migliorata dagli invasori arabi, accettarono anch'essi la cultura dominante in tutto, tranne che nella religione. Benché questa cultura dominante fosse essenzialmente di ispirazione islamica, i suoi elementi islamici o arabi si erano fusi con quelli iberici (15). Un simbolo di questo è l'adozione dell'arco a ferro di cavallo dai Visigoti .

La diffusione della cultura ispano-araba fu incoraggiata in due modi dalla "reconquista".

In primo luogo, alcuni principi cristiani persuasero molti mozarabi a lasciare il Sud e a stabilirsi nel territorio conteso e disabitato delle marche a nord. In secondo luogo, dal momento che l'area soggetta al dominio cristiano arrivò ad includere città islamiche, molti degli abitanti musulmani continuarono a viverci sotto i cristiani. Tali città rimasero di cultura sostanzialmente islamica o ispano-araba, e i conquistatori cominciarono a cambiare. Un chiarissimo esempio di questo è Toledo, che fu riconquistata nel 1085 e in seguito svolse un ruolo importante nella storia intellettuale d'Europa .

- La diffusione della cultura islamica in Europa .

Si è discusso a lungo dell'interazione di elementi arabi ed europei nell'ambito della poesia, soprattutto nei confronti della poesia provenzale e dei trovatori (16). Gli Iberici fornirono alla cultura ispano-araba l'idea della forma strofica in poesia, poiché la poesia araba classica è composta da «odi», contenenti a volte oltre cento versi, ognuno dei quali ha la stessa forma metrica e lo stesso ritmo .

Quando le forme strofiche di "muwashshah" e "zajal" giunsero ad un alto livello artistico nella Spagna moresca vennero adottate anche all'Est. L'omogeneità della cultura è ulteriormente dimostrata dalla stretta somiglianza tra lo "zajal" arabo e il "villancico" romanzo, una somiglianza che è in pratica un'identità. L'esistenza di una cultura omogenea nella Spagna moresca ci permette di capire le somiglianze e coincidenze tra la poesia provenzale e la poesia di corte in arabo, anche se non possiamo dare una chiara spiegazione e dire con precisione dove sono nate caratteristiche particolari. Sia la poesia di corte della Spagna che quella della Provenza poggiavano su una poesia popolare di cui esistono testimonianze, anche se non ne è rimasto quasi nulla, e fu questa poesia popolare che formò l'anello di congiunzione tra

la Spagna e la Provenza, dal momento che i cantanti viaggiavano avanti e indietro tra i territori musulmani e cristiani .

L'attrazione esercitata sui Cristiani dalla cultura araba è ulteriormente testimoniata dalla vita di corte siciliana, specialmente con Ruggero Secondo e Federico Secondo. Questi sovrani vivevano in ambienti lussuosi, paragonabili a quelli di Córdoba, e adottarono molti aspetti del modo di vivere degli Arabi e anche del modo di vestire. L'idea che Federico avesse un harem è quasi certamente falsa, anche se egli si circondò sicuramente di ballerine e cantanti. A corte, si coltivava la poesia araba, e la poesia popolare che ne derivò può aver plasmato la prima poesia italiana. I re avevano funzionari e consiglieri musulmani, e proteggevano studiosi provenienti dalla Siria e da Baghdad. Federico in particolare incoraggiò discussioni scientifiche e filosofiche alla sua corte, e fu per lui che Michele Scoto fece alcune traduzioni in latino .

Questa vita sofisticata si diffuse gradualmente dalla Spagna e la Sicilia verso nord. Le esperienze dei Crociati nei territori islamici contribuirono sicuramente alla diffusione della cultura araba in Europa occidentale, ma questo apporto non può essere determinato con precisione. Si può vedere in che modo il «ben vivere» era giunto a Pisa leggendo la

"Chronica" di Fra Salimbene, che descrive l'impressione ricevuta durante una breve visita alla casa di un ricco mercante della città .

«Andando alla ricerca di pane con i nostri cestini capitammo davanti ad un cortile, ed entrammo. E c'era una vite fronzuta sulla nostra testa. La sua verde freschezza era deliziosa da vedere ed era un piacere riposarsi alla sua ombra. C'erano leopardi e molti strani animali provenienti da oltremare... E c'erano ragazzi e ragazze nel fiore della giovinezza, riccamente vestiti e di bell'aspetto. Tenevano in mano violini, viole, cetre e altri strumenti con i quali componevano melodie, accompagnando la musica con gesti appropriati .

Nessuno si muoveva, nessuno parlava, tutti ascoltavano in silenzio. E la canzone era così nuova e così deliziosa, per le parole e la varietà di voci e il modo di cantare che il cuore si riempiva di gioia .

Nessuno ci parlava. Noi non dicevamo niente. E la musica delle voci e degli strumenti non smise mai per tutto il tempo che rimanemmo là, e rimanemmo a lungo e non riuscivamo ad andarcene. Non so (Dio lo sa) da dove venisse una visione così

deliziosa, poiché non avevo mai visto niente del genere, né mi è più stato concesso di vederla» .

Così, attraverso contatti commerciali e presenza politica, la superiore cultura degli Arabi penetrò gradatamente dalla Spagna e la Sicilia in Europa occidentale che, pur essendo in contatto con l'Impero bizantino, assimilò molto di più dagli Arabi che da questo: un'ulteriore ragione per pensare che il contributo dei Crociati alla diffusione culturale fu trascurabile. In conclusione si possono sottolineare tre punti: primo, il contributo degli Arabi all'Europa occidentale riguardava principalmente settori che tendevano a migliorare e a raffinare il livello di vita a partire dalla base economica; secondo, la maggioranza degli Europei non si rendeva conto del carattere arabo e islamico di ciò che adottava; terzo, il «ben vivere» degli Arabi e la letteratura che l'accompagnava stimolarono l'immaginazione dell'Europa e il genio poetico dei popoli romanzi.

CAPITOLO 3. CONQUISTE ARABE NELLA SCIENZA E NELLA FILOSOFIA

Parlando delle conquiste arabe nella scienza e nella filosofia la domanda importante da fare è questa: fino a che punto gli Arabi si limitarono a trasmettere ciò che i Greci avevano scoperto, e in quale misura diedero contributi originali? Molti studiosi europei si accostano a questo argomento con qualche pregiudizio contro gli Arabi .

Anche alcuni di quelli che li lodano lo fanno con riluttanza. L'autore del capitolo su «Astronomia e Matematica» in "The Legacy of Islàm" (Carra de Vaux) si sentì obbligato ad incominciare denigrando gli Arabi .

«Non dobbiamo pensare di trovare tra gli Arabi lo stesso genio potente, lo stesso dono di immaginazione scientifica, lo stesso 'entusiasmo', la stessa originalità di pensiero che riscontriamo tra i Greci. Gli Arabi sono prima di ogni altra cosa gli allievi dei Greci; la loro scienza è una continuazione della scienza greca, che essa mantiene, coltiva, sviluppa e perfeziona in numerosi punti» .

Tuttavia poco dopo amplia quest'ultima frase e ammette che: «... gli Arabi hanno veramente fatto grandi cose in campo scientifico; pur non avendole inventate, insegnarono l'uso delle cifre (numeri arabi), divenendo così i fondatori dell'aritmetica usata nella vita di tutti i giorni; fecero dell'algebra una scienza esatta, la svilupparono considerevolmente e posero le basi della geometria analitica; furono indiscutibilmente i fondatori della trigonometria piana e sferica che, parlando in senso stretto, non esisteva tra i Greci. Compirono numerose e valide osservazioni in astronomia» .

E' certamente difficile dare una valutazione equilibrata delle conquiste scientifiche degli Arabi. Quando ci si rende conto dei pregiudizi contro di loro - cosa che è indubbiamente legata all'immagine distorta dell'Islàm che discuteremo in seguito - si tende ad esagerare ciò che fecero davvero. In ciò che segue cercherò di essere il più obiettivo possibile. Mi occuperò delle singole scienze separatamente, e per ognuna esaminerò quale sia stato il contributo arabo o musulmano in

generale, e il contributo specifico degli Arabi di Spagna. Tuttavia, prima di iniziare questa dettagliata analisi delle scienze devo dire qualcosa sulla traduzione in arabo dei trattati scientifici e filosofici greci (1) .

Nel secolo settimo, quando gli Arabi conquistarono Iraq, Siria ed Egitto, la scienza e la filosofia greca erano studiate in vari centri .

C'era una scuola famosa ad Alessandria d'Egitto, ma fu spostata prima in Siria, e poi a Baghdad, intorno al 900; lì i membri della scuola, benché cristiani, partecipavano attivamente alle discussioni filosofiche. A Harran, nella Mesopotamia settentrionale, esisteva una scuola della setta cristiana dedita alla scienza conosciuta con il nome di Sabi'un, i cui membri gravitavano anche intorno a Baghdad. Il centro più importante, tuttavia, era l'Accademia cristiana nestoriana di Gondeshapur, famoso specialmente per la scuola di medicina. I medici di corte di Harun ar-Rashid e dei suoi successori, per oltre cent'anni, provennero da questo collegio. In seguito a questi contatti i califfi e altri musulmani di rango si resero conto di ciò che si poteva imparare dalla scienza greca, e organizzarono la traduzione dal siriano (lingua colta a Gondeshapur e altrove) in arabo di opere importanti. Probabilmente alcune traduzioni comparvero nel secolo ottavo, ma il lavoro di traduzione incominciò seriamente solo con il regno di al-Ma'mun (813-833), che fondò un'istituzione per questo scopo, la «Casa della Sapienza» ("bayt alhikma") .

A partire da questo momento ci fu un'ondata di traduzioni che continuarono durante il nono e quasi tutto il decimo secolo, fino a che tutti i testi greci disponibili considerati dagli Arabi di un qualche interesse non vennero tradotti. Le prime traduzioni furono fatte dal siriano, perché numerosi testi greci erano già stati tradotti in quella lingua per i cristiani di lingua siriana. Inoltre era più semplice trovare persone che sapessero sia il siriano che l'arabo, poiché il primo era diffuso in Iraq, mentre la conoscenza del greco era rara. Col tempo, però, le traduzioni vennero fatte direttamente dal greco all'arabo.

L'adozione di questo metodo superiore è attribuita soprattutto al più famoso di tutti i traduttori, un cristiano nestoriano di Hira, Hunayn ibn-Is'haq (809 873). Egli aveva una buona preparazione in molti campi, ma specialmente in medicina; divenne medico alla corte del califfo al Mutawakkil ("regnabat" 847-861), e insegnante di medicina a Baghdad .

Aveva imparato il greco e aveva viaggiato in varie parti dell'Impero bizantino raccogliendo manoscritti di opere

scientifiche e filosofiche. Era quindi nella condizione per poter migliorare il metodo nel lavoro di traduzione: col tempo formò un'équipe di traduttori che includevano suo figlio Is'haq, suo nipote Hubaysh ed altri giovani studiosi .

Tra le traduzioni attribuite a Hunayn ci sono molti trattati medici di Ippocrate e Galeno, oltre a "Repubblica", "Leggi" e "Timeo" di Platone, trattati di logica di Aristotele e quelli matematici di Euclide, Archimede e altri. Forse alcuni di questi sono frutto del lavoro dell'équipe, e non di Hunayn, comunque grazie al loro impegno complessivo la traduzione raggiunse un livello eccellente, tecnicamente e linguisticamente, poiché Hunayn capì l'importanza di collazionare i manoscritti prima di accingersi a fare o rivedere una traduzione .

Una delle difficoltà riscontrate dai traduttori nel secolo nono fu la mancanza di opere originali in arabo sugli argomenti trattati nei libri che essi traducevano. Tuttavia, con la comparsa di trattati arabi riguardanti le scienze, la logica e la metafisica, si costruì gradatamente un vocabolario tecnico. Diventò allora possibile rivedere le traduzioni precedenti così che gli argomenti acquisirono maggiore precisione ed accuratezza. Fu solo in questa seconda fase di revisione di traduzioni precedenti che entrarono in gioco gli studiosi di Spagna. Nel 951 a Córdoba un monaco cristiano, un ebreo spagnolo e alcuni medici arabi si unirono per rivedere la traduzione di Hunayn della farmacologia di Dioscoride che trent'anni dopo un altro medico arabo spagnolo poté integrare

.

- La matematica e l'astronomia (2) .

I primi libri greci tradotti riguardavano argomenti di immediato interesse per gli Arabi, specialmente medicina ed astronomia .

L'astronomia era un argomento pratico soprattutto per la diffusa credenza nell'astrologia, ma anche per conoscere la direzione della Mecca verso cui i Musulmani si dovevano volgere durante la preghiera .

Anche la matematica aveva un uso pratico e, in effetti, in questo campo furono gli Arabi a fare i primi progressi .

Il primo nome importante sia nella matematica che nell'astronomia è quello di al-Khwarizmi, noto agli studiosi latini come Algorismus o Alghoarismus: dal suo nome deriva il termine tecnico «algoritmo» .

Lavorò nella Bayt al-hikma durante il califfato di al-Ma'mun, e morì dopo l'846. Al-Khwarizmi produsse per al-Ma'mun una versione ridotta di alcune tavole astronomiche conosciute come "Sindhind" (corrispondenti al sanscrito "Siddhanta"), che erano state tradotte in arabo per il califfo al-Mansur ("regnabat" 754-775). Fu anche autore di una descrizione della parte disabitata della terra, rifacendosi alla "Geografia" di Tolomeo.

Ma i suoi trattati matematici ebbero maggiore influenza. In uno egli pone le basi dell'algebra, che prende il nome dal suo titolo, mentre un altro è, a parte gli scritti indiani, la prima opera di aritmetica che usa l'attuale numerazione decimale: cioè i numeri che noi definiamo arabi .

Ci sono alcuni punti incerti in merito all'origine dei dieci segni dei numeri. Gli scrittori arabi li definiscono «indiani», ma nessun matematico arabo fa mai riferimento ad un autore o libro indiano .

Questo fatto è curioso, e ha indotto alcuni studiosi ad affermare che gli Arabi presero in prestito dai Bizantini una delle due forme in cui conosciamo i dieci segni. Tuttavia la maggioranza degli studiosi oggi accetta l'idea che i dieci numeri siano di origine indiana. I Greci avevano un sistema sessagesimale per le frazioni e altri scopi, e questo continuò ad essere usato dagli astronomi arabi. Comunque quasi tutti quelli che si occupavano di aritmetica si resero conto dei vantaggi del sistema indiano con i suoi dieci segni, il cui valore è indicato dalla posizione .

Al-Khwarizmi e i suoi successori elaborarono metodi per eseguire aritmeticamente varie operazioni matematiche complesse, come il trovare la radice quadrata di un numero. Molte operazioni note ai Greci vennero risolte in questo modo. L'inizio delle frazioni decimali è attribuito ad un trattato scritto intorno al 950 da un uomo chiamato al-Ughdisi, l'Euclideo. Tra altri matematici le cui opere vennero tradotte in latino c'erano an-Nayrzi o Anaritius (morto intorno al 922) e il giustamente famoso Ibn-al-Haytham o Alhazen (morto nel 1039). Quest'ultimo aveva assimilato tutte le ricerche dei matematici e fisici greci ed arabi venuti prima di lui, per poi procedere a risolvere altri problemi. Oltre cinquanta tra suoi libri e trattati sono giunti fino a noi. Il più noto è "Kitab al-manazir", che fu tradotto in latino come "Opticae thesaurus". In questo, tra molti altri argomenti, contraddice la teoria di Euclide e Tolomeo secondo cui i raggi visivi viaggiano dall'occhio all'oggetto, e afferma invece che la luce viaggia dall'oggetto

all'occhio. Discusse inoltre quello che è noto ancor oggi come «problema di Alhazen», e fornì una soluzione in cui risolse un'equazione di quarto grado. Compì numerosi esperimenti, e come risultato della sua ricerca con specchi sferici e parabolici e sulla base della rifrazione della luce passante attraverso un mezzo trasparente fu in grado di calcolare l'altezza dell'atmosfera terrestre, e giunse vicino alla scoperta del principio della lente d'ingrandimento .

L'astronomia era stata praticata in Iraq per un secolo e più prima della conquista araba, ed era basata sia sull'astronomia greca e in particolare sull'opera di Tolomeo, sia sull'astronomia indiana. Quando gli Arabi cominciarono ad interessarsi all'astronomia, vennero tradotti testi sanscriti e pahlavi, oltre che greci e siriaci. Il testo teorico di base era l'"Almagesto" (in arabo "al-majisti"), che è la "Megale Syntaxis" di Tolomeo. La traduzione, fatta probabilmente per la prima volta alla fine del secolo ottavo, subì numerose revisioni, e ne vennero scritti molti commenti ed introduzioni .

Seguendo Tolomeo, gli astronomi arabi credevano che la Terra fosse ferma e intorno ad essa ruotassero otto circonferenze, percorse dal Sole, dalla Luna, dai cinque pianeti e dalle stelle fisse. Per far corrispondere questa teoria con i fenomeni osservati, era richiesto un complesso sistema di epicicli e altri sistemi matematici. Col passar del tempo gli Arabi si resero conto delle pecche del sistema tolemaico e lo criticarono, ma non presentarono nessuna alternativa soddisfacente, anche se intorno al 1350 Ibn-ash-Shatir di Damasco semplificò molto la matematica .

Molto del lavoro degli astronomi non riguardava la teoria, ma era centrato sulla "zij", o serie di tavole astronomiche. Ne esistevano molte, provenienti da fonti indiane, persiane e greche. Le discrepanze tra le varie tavole spinsero gli Arabi a compiere osservazioni più accurate. Tavole estremamente precise furono prodotte da al-Battani o Albategnius intorno al 900. Le sue osservazioni sulle eclissi erano così esatte da essere ancora usate come termine di confronto nel 1749 .

La Spagna moresca partecipò attivamente agli studi astronomici e matematici, e quindi gli studiosi europei ebbero la possibilità di entrare in contatto con materie vive.

Il primo ad occuparsene fu Maslama al-Majriti (cioè, madrileno), che visse per la maggior parte a Córdoba e morì intorno al 1007. Nella prima metà del secolo undicesimo c'erano due famosi astronomi-matematici, Ibn-as-Samh e Ibn-as-Saffar, e un astrologo, Ibn-Abir-Rijal o Abenragel. Dopo di

loro non compaiono nomi di rilievo fino alla metà e anche alla fine del secolo dodicesimo, quando due astronomi importanti si susseguirono a Siviglia, Jabir-ibn-Aflah o Geber (da non confondersi con l'alchimista Geber) e al-Bitruji o Alpetragius. Il primo è noto specialmente per le sue ricerche in trigonometria sferica, disciplina nella quale gli Arabi in generale fecero molti progressi. Il secondo, in accordo con il nuovo aristotelismo del tempo, criticò alcune delle concezioni teoriche di Tolomeo. In seguito ci furono poche opportunità per ricerche di questo tipo in Spagna, ma la tradizione sopravvisse in una certa misura in Nordafrica. Comunque, già all'inizio del secolo dodicesimo, un matematico ebreo di Barcellona, Abraham bar-Hiyya ha Nasi, noto anche come Savasorda, aveva iniziato a tradurre alcuni trattati scientifici arabi in ebraico e a scriverne lui stesso in quella lingua. Queste opere in arabo svolsero un ruolo importante nel trasmettere all'Europa l'eredità scientifica islamica .

- La medicina (3) .

Nel campo della medicina gli Arabi, quando conquistarono l'Iraq, trovarono un'assistenza medica ben organizzata, il cui fulcro era l'Accademia cristiana nestoriana di Gondeshapur, che è già stata citata. Qui lo studio della scienza medica attraverso i testi classici di Galeno e di altri veniva integrato con l'insegnamento clinico dell'ospedale di ricerca collegato all'accademia. Nel curriculum erano comprese anche la scienza e la filosofia greche, e questa associazione di materie fu mantenuta dai Musulmani quando fondarono le loro scuole .

Di conseguenza, non è insolito trovare uomini altamente qualificati in più campi. Come vedremo fra breve Avicenna, forse il più grande filosofo islamico, era anche un eccellente medico, e Averroè, competente come Avicenna in filosofia, operava allo stesso tempo come giudice e scrisse alcuni libri di medicina. L'insegnamento medico a Gondeshapur era basato soprattutto su autori greci, anche se forse furono usati in parte dei testi indiani. La medicina veniva insegnata anche ad Alessandria, ma ad un livello molto inferiore .

In Iraq, gli Arabi impararono presto ad apprezzare la validità del servizio medico, e almeno i ricchi se ne avvalsero. Secondo alcune testimonianze, all'inizio del secolo ottavo alcuni testi di medicina vennero tradotti in arabo e furono fondati degli ospedali, ma la prima informazione attendibile è

che intorno all'800 un medico cristiano di Gondeshapur, Jibra'il ibn-Bakhtishu, fondò un ospedale a Baghdad, per iniziativa del califfo Harun ar-Rashid. Non si sa se ci fosse un altro ospedale a Baghdad durante il secolo nono, ma ci sono notizie di uno che vi fu fondato intorno al 900, un altro nel 914, due nel 918 e ancora un altro nel 925. I fondatori erano uomini facoltosi, visir che fornivano grosse somme di denaro come donazione; il reddito che ne derivava era poi usato per pagare il personale. All'inizio del secolo decimo si parla anche di medici che compivano visite nelle prigioni, e di preparativi per una clinica itinerante e un dispensario per visitare i villaggi del basso Iraq. Nelle province si riprodusse ciò che Baghdad, la capitale, aveva creato, e a partire dal secolo nono vennero costituiti ospedali nelle città più grandi. Uno dei maggiori era il Mansuri al Cairo, fondato nel 1284 in un palazzo preesistente, che pare potesse accogliere 8000 persone. Questo ospedale era organizzato con dispendio di mezzi. Non solo i pazienti maschi erano separati dalle femmine, ma c'erano reparti separati per malattie differenti, come febbri, oftalmia, dissenteria e casi chirurgici .

Oltre a numerosi chirurghi e medici, alcuni dei quali specializzati, c'erano inservienti di entrambi i sessi, un numeroso personale amministrativo, un dispensario, ripostigli, una cappella, una biblioteca e sale per conferenze. Con ospedali di questo livello, non ci stupiamo del fatto che ci fossero anche manuali di amministrazione ospedaliera .

Dopo il primo periodo di traduzione, quando i testi principali di Galeno e Ippocrate vennero resi disponibili in arabo, i Cristiani persero il monopolio della medicina, e molti musulmani raggiunsero un tale livello nella scienza medica da superare di gran lunga chi era venuto appena prima di loro, raggiungendo praticamente il livello dei più grandi greci.

Poterono ottenere questo risultato unendo un'ampia conoscenza teorica ad acute osservazioni della pratica clinica. Qui sarà sufficiente citare i due medici più famosi, Rhazes e Avicenna, e un terzo noto in Europa come Haly Abbas, ma vale la pena di notare che per cinque secoli, dall'800 al 1300, le opere di medicina scritte dagli Arabi furono riprese negli scritti di oltre 70 autori, in maggioranza musulmani ma comprendenti anche alcuni cristiani ed ebrei .

Rhazes o Abu-Bakr Muhammad ibn-Zakariyya' ar-Razi nacque nell'865 a Rayy, vicino a Teheran - il suo nome significa «l'uomo di Rayy» - e morì lì o a Baghdad tra il 923 e il 932. Fu consultato in merito alla zona in cui costruire un

ospedale a Baghdad, e si racconta che ne assunse il ruolo di primario. Fu essenzialmente un grande scrittore, si occupò di tutti gli argomenti scientifici e filosofici studiati allora e si ritiene che abbia dato il meglio nella medicina. Oltre cinquanta sue opere esistono ancora. Una delle più conosciute è un trattato "Sul vaiolo e il morbillo", tradotto in latino, greco, francese e inglese. La sua miglior opera fu "Al-Hawi", "Il Compendio", che era un'enciclopedia sulla scienza medica del tempo, ma venne completata dai suoi allievi per la sua scomparsa. Per ogni malattia egli forniva le idee di autori greci, siriani, indiani, persiani e arabi, poi aggiungeva le sue osservazioni cliniche esprimendo un'opinione finale. Questo trattato venne tradotto in latino alla fine del secolo tredicesimo da un medico ebreo di Sicilia.

Parlando di ar Razi un autore recente aggiunge alla sua scienza quello che definisce «l'elemento umano», citando i titoli di alcune sue opere più brevi: "Del fatto che anche i medici abili non possono curare tutte le malattie"; "Perché i pazienti spaventati abbandonano anche il bravo medico"; "Perché la gente preferisce imbrogliatori e ciarlatani ai bravi medici"; "Perché i medici ignoranti, i profani, e le donne hanno più successo dei dottori in medicina".

Benché tutti riconoscessero la grande validità del "Continens" ("Havi" in latino, n.d.r.) di ar-Razi alcuni pensavano che fosse troppo lungo, e circa mezzo secolo dopo un medico persiano si propose di produrre un'enciclopedia ugualmente esauriente, ma più ridotta. Il suo nome era 'Ali ibn-al-'Abbas al-Majusi (morto nel 994), medico di corte del sultano 'Adud-ad-dawla, e il libro era "L'arte completa della medicina", o "Al-kunnash al-malaki". Fu uno dei primi testi di medicina ad essere tradotto in latino che diventò popolare soprattutto con il titolo "Liber regius", e il suo autore divenne noto col nome di Haly Abbas.

Il secondo grande scrittore di medicina in arabo fu Ibn-Sina o Avicenna (morto nel 1037). Scrisse di vari argomenti, come ar-Razi, e viene più considerato come filosofo che come medico. Purtuttavia il suo "Canone di Medicina" è definito «culmine e capolavoro della sistematizzazione araba» (Meyerhof). Fu tradotto in latino nel secolo dodicesimo, e continuò a dominare l'insegnamento della medicina in Europa almeno fino alla fine del secolo sedicesimo. Nel secolo quindicesimo ne furono fatte sedici edizioni, di cui una in ebraico; venti nel secolo sedicesimo, e numerose altre nel secolo diciassettesimo. Esistevano anche molteplici commenti

in latino, ebraico e nei vari dialetti .

La Spagna moresca non rimase indietro negli studi di medicina, anche se solo nel secolo quattordicesimo furono fondati ospedali paragonabili ai grandi ospedali orientali.

Abbiamo già parlato di un ebreo e un musulmano di Córdoba che si unirono nel lavoro di traduzione. Non molto tempo dopo di loro comparve uno scrittore originale, Abu-l-Qasim az-Zahrawi (morto dopo il 1009), conosciuto in latino soprattutto come Abulcasis. Le sue opere sulla chirurgia e gli strumenti chirurgici costituiscono il più brillante contributo arabo a questo aspetto della medicina. Molti filosofi di Spagna erano anche bravi medici. Oltre ad Averroè si possono citare Ibn-Zuhr o Avenzoar di Siviglia (morto nel 1161), e lo studioso ebreo Maimonide (morto nel 1204), che studiò in Spagna, anche se poi divenne medico di corte del Saladino in Egitto .

Nel secolo quattordicesimo in Spagna c'erano ancora medici arabi che scrivevano sulla peste, conosciuta a Granada e ad Almería; essi erano pienamente coscienti del carattere contagioso della malattia .

- Le altre scienze (4) .

Tra le altre scienze studiate dagli Arabi la più importante fu l'alchimia, intesa come chimica. La parola «alchimia» designa due discipline piuttosto diverse. Una si occupa dell'interpretazione allegorica e mistica dei mutamenti chimici, quindi in pratica dello sviluppo spirituale dell'uomo, ed è molto lontana da quella che oggi definiamo chimica.

L'altra disciplina riguarda i tentativi di capire la struttura della materia; a volte sembra diversa dalla chimica moderna, perché coloro che se ne occupavano credevano nella possibilità della trasformazione degli elementi. Tuttavia, fatte le debite riserve per le limitate conoscenze del tempo, è chiaro che nel secondo tipo di alchimia i ricercatori si ponevano le stesse domande che interessano il chimico moderno, e seguivano un metodo sperimentale sostanzialmente simile. In latino furono tradotti trattati alchemici di entrambe le categorie, ma qui ci soffermeremo solo su quelli di tipo scientifico .

Nel panorama dell'alchimia scientifica in arabo spicca un grande corpus di opere attribuite a Jabir ibn-Hayyan, noto in latino come Geber, che sembra sia vissuto nella seconda metà del secolo ottavo .

Tuttavia oggi gli studiosi ritengono che gli scritti

appartengano alla fine del nono secolo, o all'inizio del decimo. Se da un lato nel corpus ci sono molte parti riguardanti conoscenze precedenti, esiste però un ampio resoconto dell'alchimia come scienza sperimentale, che si avvale di molteplici strumenti e metodi per trattare le sostanze chimiche, e ha come base una teoria derivata dalla scienza aristotelica. Il corpus descrive metodi per preparare nuove sostanze, e anche metodi per purificarle, nonché introduce molti termini designanti sostanze e recipienti chimici che sono entrati in uso nelle lingue europee .

Molti grandi scienziati del mondo islamico erano esperti di alchimia, oltre che di altre discipline. Lo stesso medico ar-Razi scrisse alcuni importanti trattati di alchimia. L'ipotesi della trasformazione degli elementi fu respinta dal filosofo-medico Ibn-Sina e da un altro grande studioso che non abbiamo ancora citato, al-Biruni (morto forse nel 1048).

Quest'ultimo è noto soprattutto come esperto dell'India, e i suoi studi includevano anche la scienza indiana. Nel campo dell'alchimia misurò la gravità specifica di molte sostanze, ottenendo un alto livello di precisione .

Nel campo della botanica, della zoologia e della mineralogia l'opera degli Arabi consisté nel descrivere ed elencare molte varietà di piante, animali e pietre. Alcune di queste informazioni avevano un interesse pratico, visti i collegamenti con la farmacologia e il trattamento medico .

Le ricerche più importanti furono probabilmente quelle nel campo della botanica. Il trattato fondamentale, andato perduto, era il "Libro delle Piante", di un noto storico, Abu-Hanifa ad-Dinawari (morto nell'895). Le informazioni più valide di quest'opera vennero incluse nelle esaurienti ricerche di Ibn-al-Baytar di Malaga (morto nel 1248), che era innanzitutto un farmacologo, ma diede validi contributi alla botanica. Esistono alcuni libri sugli animali, ma sono più opere letterarie che scientifiche, anche se talvolta contengono osservazioni originali. In questa sede non è necessario aggiungere altre considerazioni su questi testi, né su quelli relativi ai minerali e alle pietre preziose .

- La logica e la metafisica (5) .

Benché la medicina e l'astronomia fossero state le prime discipline ad attirare gli Arabi alla lettura dei testi greci, le opere filosofiche giunsero ad avere maggiore influenza sul

percorso principale del pensiero islamico. I Musulmani considerarono sempre le scienze e la filosofia «discipline straniere», e, in quanto tali, nel mondo islamico non venivano incluse nel normale curriculum dell'istruzione superiore, formato invece dalle scienze o discipline religiose, la più importante delle quali era la giurisprudenza ("fiqh"), insieme alle «belle lettere» arabe. Le «discipline straniere» erano studiate o in scuole separate, come quelle di medicina, o al di fuori delle istituzioni. Perciò lo studioso musulmano medio conosceva poco la scienza greca, a parte le idee filosofiche che avevano trovato una collocazione nelle opere di alcuni teologi (ad esempio i mu'taziliti) .

Durante il secolo nono vennero fatte molte traduzioni di opere filosofiche greche, e probabilmente ne esistevano già una o due nel secolo precedente. Prima che le traduzioni fossero effettivamente disponibili è possibile che i teologi siano venuti a conoscenza delle idee greche per mezzo di contatti personali con uomini educati nelle scuole di medicina cristiane. Anche se i Musulmani argomentavano le idee greche solo nel corso di discussioni religiose con i Cristiani, questo li convinse della necessità di ottenere una certa conoscenza del pensiero greco. Ben presto, teologi musulmani incominciarono a servirsi dei metodi greci nelle loro analisi. Uno di questi fu Dirar ibn-'Amr, che si affermò nella seconda metà del secolo ottavo. In queste prime applicazioni del pensiero greco al dogma islamico, c'era un elemento di sperimentazione e vennero avanzate alcune curiose teorie. Per la metà del secolo nono molti di questi teologi ellenizzanti avevano però raggiunto un accordo su cinque principi basilari, e si facevano chiamare mu'taziliti. Nello stesso periodo incominciavano ad essere scritte le prime opere filosofiche in arabo e il loro autore, al-Kindi, era di origine araba .

Dopo questa prima fusione del pensiero greco con la teologia islamica, i filosofi e i teologi seguirono percorsi differenti per circa due secoli. I mu'taziliti arrivarono ad essere considerati eretici, ma molti teologi sunniti, seguaci di al-Ash'ari (morto nel 935), accettarono i loro metodi dialettici e li usarono in difesa delle interpretazioni classiche della dottrina sunnita. Intanto la filosofia araba produceva due uomini che possono essere considerati tra i maggiori filosofi del mondo, al-Farabi (morto nel 950) e Ibn-Sina o Avicenna (morto nel 1037). Essi avevano elaborato una filosofia che era essenzialmente una forma di neoplatonismo. Il loro pensiero forse fu stimolato da un'opera tradotta in arabo con il titolo "La

"Teologia di Aristotele", che, in realtà, era un'interpretazione di alcune idee di Plotino. Però al-Farabi e Avicenna differivano da Plotino, che aveva tollerato il politeismo, essendo rigidamente monoteisti: benché i dottori sunniti li considerassero eretici.

Una delle loro eresie, ad esempio, era quella di credere nell'eternità del mondo, in antitesi alla sua collocazione temporale dal nulla; questo derivava dal fatto che interpretavano le affermazioni coraniche sulla creazione riferendole ad un processo di emanazione per cui le cose terrene dovevano la loro essenza a Dio .

Nel secolo undicesimo i teologi sunniti si stavano ormai rendendo conto di essere incapaci di mantenere le loro posizioni nelle discussioni contro i filosofi. Intorno al 1090 un brillante giovane teologo, al-Ghazali (morto nel 1111), studiando e leggendo per suo conto entrò in contatto con le argomentazioni dei neoplatonici arabi, scrisse un resoconto lucido ed obiettivo delle loro idee, e poi ne redasse una devastante confutazione. Dopo al-Ghazali la logica aristotelica continuò ad essere accettata dai teologi più razionalisti poiché forniva la metodologia, ma le scienze greche vennero studiate sempre di meno .

Certe branche della filosofia continuarono ad essere coltivate in Oriente, ma ebbero poca influenza sull'Islàm occidentale: sono state studiate poco, e secondo alcuni studiosi moderni si avvicinano più alla teosofia che alla filosofia .

In questo contesto risulta più importante l'influenza di Avicenna e Algazel in Occidente, e specialmente in Spagna. Un concorso di circostanze favorevoli portò alla comparsa di numerosi filosofi illustri durante il secolo dodicesimo. Ibn-Bajja o Avempace (morto nel 1138), assai famoso all'inizio del secolo, successivamente fu superato da altri due, Ibn-Tufayl o Abubacer (morto nel 1185) e Ibn-Rushd o Averroè (morto nel 1198). La più importante opera filosofica di Ibn Tufayl, citata spesso con il titolo "Philosophus autodidactus", rimase sconosciuta in Europa fino alla fine del secolo diciassettesimo, ma esercitò una certa influenza sui suoi contemporanei più giovani. Tra di essi c'era il grande Averroè, che alcuni ritengono superiore ad Avicenna nel campo della filosofia araba.

Averroè non elaborò un pensiero autonomo, ma fu soprattutto un grande commentatore di Aristotele. Malgrado la confusione causata dalla falsa attribuzione della cosiddetta "Teologia di Aristotele", Averroè nei suoi commenti rimase aderente al pensiero del maestro. In questo modo

rinnovò una visione aristotelica dopo che il pensiero arabo era dominato da secoli da una forma di platonismo, ma arrivò troppo tardi per avere influenza sull'Oriente islamico. Allo stesso ambiente culturale apparteneva il pensatore ebreo (che scriveva in arabo) Musa ibn-Maymun o Maimonide (morto nel 1204), che proveniva da una famiglia araba, ma trascorse l'ultima parte della sua vita in Egitto .

Con questi elementi concludo il mio breve resoconto dei progressi arabi in storia e filosofia. E' inutile definire ora più precisamente il rapporto tra il contributo arabo e quello greco, e dire quale fu il più rilevante. Quando ci si rende conto pienamente della validità della sperimentazione araba, del pensiero e degli scritti arabi si comprende come la scienza e la filosofia europee non si sarebbero sviluppate in questa epoca senza gli Arabi. Questi non si limitarono a trasmettere il pensiero greco, ma furono pensatori originali che mantennero in vita le discipline che avevano imparato e ne estesero la portata. Intorno al 1100, quando gli Europei divennero seriamente interessati alla scienza e alla filosofia dei loro nemici saraceni, queste discipline erano al loro apice, e gli Europei dovettero imparare dagli Arabi tutto ciò che potevano prima di potere loro stessi compiere i successivi progressi.

CAPITOLO 4. "RECONQUISTA" E CROCIATE

La prima conferenza di questo ciclo si è occupata della conquista araba della Spagna e della Sicilia, che sfociò in una significativa presenza degli Arabi in Europa. La seconda conferenza ha descritto il modo in cui la cultura economica degli Arabi si diffuse nell'Europa occidentale per mezzo del commercio, e l'ammirazione e l'imitazione del loro «ben vivere». Nella terza conferenza abbiamo invece esaminato i progressi scientifici e filosofici del mondo islamico nel suo complesso e abbiamo rilevato che gli Arabi di Spagna partecipavano a questo aspetto della vita intellettuale islamica. Nelle conferenze che restano dobbiamo quindi considerare in che modo l'Europa occidentale reagì alla minaccia rappresentata dalla presenza araba nei suoi confini, partendo innanzitutto dalla reazione militare, che in Spagna portò la "reconquista", e nel resto dell'Europa occidentale determinò il movimento delle Crociate. Nella conferenza che segue considereremo queste reazioni, ma dedicheremo maggiore attenzione alle idee e alle cause che segnarono il corso degli eventi, più che agli eventi stessi.

Tuttavia sarà utile iniziare con una breve analisi della "reconquista".

- La "reconquista" in Spagna (1) .

La tradizione spagnola racconta che subito dopo l'invasione araba alcuni nobili visigoti si ritirarono in una regione montuosa delle Asturie, nella Spagna nord-occidentale, ed elessero capo uno di loro, Pelayo. Si afferma ancora che quando i Musulmani mandarono un esercito a disperdere questo gruppo, Pelayo inflisse loro una dura sconfitta.

Questa serie di avvenimenti deve essere considerata quasi leggendaria, anche se c'è pure qualcosa di vero. La fondazione del Regno delle Asturie fu piuttosto opera di Alfonso Primo (739-757): approfittando di una rivolta berbera nel Nord-ovest (741-742 circa) e di sommosse nell'Impero arabo (quelle che

determinarono la caduta della dinastia omayyade nel 750), insediò un piccolo stato e lo rese relativamente sicuro dagli attacchi. Questo può essere considerato l'inizio della "reconquista" .

Nel Nord-est i Franchi approfittarono dello stesso periodo di disordini per riprendere Narbonne (751). Con Carlo Magno (768-814) ci fu la famosa spedizione contro Saragozza, nel 778, sulle cui gesta è nata la "Chanson de Roland". Sembra, tuttavia, che questa spedizione non rientrasse in una strategia di conquista della Spagna, ma fosse un tentativo di estendere il dominio franco approfittando di conflitti tra gli Arabi. Carlo Magno si preoccupava soprattutto di consolidare le frontiere orientali: anche la sua conquista di Barcellona nell'801 costituì un avvenimento isolato .

Dopo Carlo Magno la situazione militare fu più o meno stabilizzata per due secoli e mezzo dal sistema delle marche. La difesa dello stato arabo era basata sulle tre fortezze di Saragozza, Toledo e Mérida, ad ognuna delle quali era associata una marca o territorio.

Quasi tutta la zona a sud e ad est delle fortezze era stabile, ed era governato in base ai principi del governo islamico. Tuttavia nelle marche che si trovavano a nord e ad ovest delle fortezze, il controllo arabo variava significativamente da distretto a distretto, e anche da un anno all'altro. Gli Arabi compivano periodiche spedizioni estive verso nord per instillare timore e dare punizioni, ma a Nord il controllo permanente era debole, ed era possibile che si sviluppassero dei piccoli centri autonomisti che, però, di tanto in tanto venivano costretti a pagare tributi al governatore arabo della marca o all'autorità di Córdoba. Erano comunque liberi da interferenza diretta, e mantenevano una certa autonomia. Il regno delle Asturie fu il primo di questi centri indipendenti. Fu seguito da un altro a León, subito a sud, e i due regni furono uniti nel 924. Pamplona ottenne una certa indipendenza nel 798, e nel secolo nono confluì nel regno di Navarra. Più o meno nello stesso periodo il conte di Castiglia affermò la propria autonomia .

Questa indipendenza ebbe a lungo un carattere discontinuo. Così 'Abd ar-Rahman Terzo, negli ultimi dieci anni della sua vita (951-961), fu riconosciuto come sovrano dal re di León e delle Asturie, dalla regina di Navarra e dai conti di Castiglia e Barcellona. Questa sovranità era contraria alla pratica in vigore nelle terre islamiche orientali, dove i cristiani che si sottomettevano diventavano "dhimmi", o minoranze protette, e

non potevano più indossare le armi. Ma i capi cristiani di Spagna, giurando lealtà ad 'Abd-ar-Rahman e impegnandosi a pagare un tributo, mantennero le armi e forse si impegnarono a combattere in suo nome.

In questo gli statisti arabi furono realistici, e riconobbero che il sistema delle minoranze protette non avrebbe funzionato nelle condizioni della Spagna settentrionale. In merito a questi accordi, bisogna anche notare che la religione e la legge religiosa ebbero poca influenza sulle decisioni politiche dei Musulmani di Spagna almeno fino all'anno 1000.

Da parte dei Cristiani probabilmente non comparvero specifici motivi religiosi fino alla metà del secolo decimo. Si sa che molte importanti famiglie spagnole avevano sia membri cristiani sia musulmani .

La disintegrazione della Spagna islamica nel secolo undicesimo fornì agli stati indipendenti del Nord un'occasione per espandersi. Nel 1085 i loro sforzi furono coronati dalla conquista di Toledo. L'intervento delle dinastie degli Almoravidi e degli Almohadi dal Nordafrica, unito a dissensi tra i Cristiani, fermò la "reconquista" per un secolo. Ma dopo il declino degli Almohadi e l'unione di León e Castiglia nel 1230 Ferdinando Terzo, re del nuovo regno, fu in grado di conquistare il cuore della Spagna moresca, occupando Córdoba nel 1236 e Siviglia nel 1248. In seguito le cose rimasero stabili per due secoli, fino a dopo l'unione di Castiglia e Aragona nel 1479. Quindi le città fortificate del Regno nasride di Granada furono conquistate una per una, e la stessa Granada infine cadde nel 1492 .

- Il significato della "reconquista" .

Una tesi che trova molti sostenitori tra gli scrittori spagnoli è quella secondo cui la forza propulsiva della "reconquista" fu una continua devozione alla fede cattolica in alcune zone dell'ex regno visigoto, ma non ci sono prove a sostegno di questa affermazione. Le Asturie non furono mai di salda fede cattolica, e non furono mai veramente soggette ai Visigoti. I primi passi verso la formazione di stati indipendenti vennero piuttosto dal rude spirito dei montanari e dal loro desiderio di liberarsi dal dominio straniero. Non c'è niente che suggerisca l'esistenza di un profondo sentimento religioso nel Nord durante l'ottavo e il nono secolo, e tutto fa pensare che in questo periodo Musulmani, Cristiani ed Ebrei siano vissuti

liberamente insieme, condividendo in pieno una cultura comune. Inoltre la differenza delle religioni era poco avvertita innanzitutto perché molti musulmani e cristiani avevano parenti devoti all'altra fede e, in secondo luogo, per l'accettazione quasi universale, almeno nelle città, della cultura dominante. Anche in questa cultura, che per molti versi era «islamica», troviamo che fino al tardo secolo decimo le idee secolari arabe prevalevano su quelle specificamente religiose. Così gli uomini ai margini di questa cultura non la consideravano essenzialmente religiosa, e, se la avversavano, non consideravano questa opposizione come religiosa .

La crescita dell'entusiasmo religioso tra i Cristiani è legata al culto di San Giacomo (Santiago) di Compostela, e alla consuetudine del pellegrinaggio al suo santuario. San Giacomo era considerato il fratello, anzi il gemello, del Signore, e il culto e il pellegrinaggio giunsero ad incorporare qualcosa della vecchia credenza galiziana o iberica nei Gemelli Santi (2). Così, a partire dal secolo nono, i Galiziani furono pienamente convinti di avere l'aiuto divino in guerra e pensavano che, perseverando, alla fine sarebbero risultati vincitori. Credere di avere l'aiuto divino non equivale ancora a sostenere che il nemico è anticristiano, ma più si associavano le guerre al Cristianesimo più il termine di «saraceni», nome con cui presumibilmente venivano chiamati i nemici, acquistava una connotazione religiosa. Tuttavia, non sappiamo esattamente in quale momento il nemico giunse ad essere considerato soprattutto un nemico religioso .

Da parte dei Musulmani l'entusiasmo religioso per la battaglia comparve quasi sicuramente solo un po' di tempo dopo che era comparso tra i Cristiani. Benché la prima invasione della Spagna e le successive spedizioni estive potessero essere considerate come "Jihad" probabilmente i partecipanti avevano scarso zelo religioso. La maggioranza era sicuramente spinta dal desiderio di bottino. Mentre la dinastia omayyade rimaneva al potere in Spagna, alcuni elementi della visione essenzialmente araba del califfato di Damasco filtrarono nel paese. La poesia araba secolare era molto ammirata e la discendenza, vera o presunta, da un'antica tribù araba era motivo di orgoglio .

Quasi fino alla fine del secolo decimo venne dedicata poca attenzione alle discipline religiose islamiche, a parte lo studio dei dettagliati precetti legali che influenzavano la vita di tutti i giorni. Quindi gli Arabi di Spagna furono indotti a considerarsi musulmani e ad impegnarsi nella difesa del territorio islamico

per la crescente consapevolezza cristiana e l'espansione degli stati cristiani .

Comunque fino alla fine non furono totalmente uniti contro i Cristiani .

Anche i Cristiani erano ben lungi dall'essere uniti, ma considerandosi combattenti contro i nemici della Cristianità avevano una ragione per unirsi in operazioni militari con altri della stessa fede, e in questo modo acquisivano anche una nuova e più ampia concezione della loro identità. Non erano semplicemente cittadini di León, Navarra e Castiglia ma membri del Cristianesimo cattolico, e combattevano contro i suoi nemici. Persino i regni locali erano visti come parte di questo Cristianesimo in armi. Col passar dei secoli per gli abitanti dei regni locali questa interpretazione della loro identità fu un fattore che contribuì all'unità della Spagna, e allo stretto collegamento tra la nuova identità spagnola e il cattolicesimo militante. In questo modo la "reconquista" contribuì molto a rendere la Spagna quello che è .

Un altro punto importante è che le persone che presero coscienza come cristiani condividevano in una certa misura la comune cultura ispano araba. I regni settentrionali ammiravano molti aspetti di quella cultura, e ne adottarono alcuni. Questa diffusione della cultura meridionale a Nord fu accelerata da altri due fattori: innanzitutto in certi periodi i re cristiani adottarono la strategia di incoraggiare i cristiani del Sud a stabilirsi in zone disabitate delle marche, per poi procedere gradualmente all'inclusione di questi territori nei loro regni, ove i cristiani conservavano la loro cultura ispano-araba. In secondo luogo, mentre la frontiera cristiana veniva spostata a sud le popolazioni arabe rimanevano sotto il dominio cristiano, intensificando così la cultura ispano-araba dei regni settentrionali .

Tuttavia, come abbiamo già detto, tra gli Spagnoli del Nord o gli altri Europei occidentali pochi si rendevano conto dell'origine islamica di molti elementi di questa cultura, e così non avevano difficoltà ad unire l'accettazione della cultura all'opposizione alla religione. In questo modo la Spagna acquisì una cultura contenente importanti elementi arabi, pur sostenendo sempre più fermamente la sua identità cattolica e negando i suoi debiti nei confronti degli Arabi .

La visione sopra menzionata, che collega la "reconquista" con un presunto cattolicesimo visigotico nelle Asturie, non sembra suffragata da fatti storici, ma consiste piuttosto in una interpretazione posteriore dell'identità cattolica anti-saracena .

- Lo sviluppo dell'idea di «crociata» (3) .

La "reconquista" può essere distinta dalle Crociate nella prospettiva del rapporto tra idee ed avvenimenti. Nel primo caso gli avvenimenti precedono di molto l'idea, mentre l'idea di crociata precede l'avvenimento. La distinzione forse non è netta come questa formulazione suggerisce, ma è sufficiente a volgere la nostra attenzione al concetto di crociata. L'idea di combattere per la fede cristiana probabilmente risale almeno all'imperatore Costantino .

Benché tale proposito non sia presente nel Nuovo Testamento né nei secoli in cui i Cristiani erano una minoranza perseguitata, forse si potrebbe affermare che aveva precedenti nel Vecchio Testamento. Nel secolo nono troviamo che Agobardo di Lione spiega che quando il papa dà la spada all'imperatore gli affida il compito di «assoggettare le nazioni barbare affinché esse possano abbracciare la fede e ampliare i confini del regno dei fedeli» .

Brun di Querfurt, che fu influenzato dalla riforma monastica del secolo decimo, affermò che il dovere del re cristiano nei confronti dei pagani era quello di «costringerli a convertirsi» con la spada .

Brun visse secondo questi precetti: nel 1002 abbandonò la sua vita di eremita e nel 1009 morì da martire in Prussia combattendo contro gli infedeli .

Oltre a quest'enfasi sul dovere del re cristiano, ci fu un certo sviluppo della concezione del combattente o del cavaliere cristiano .

Questo sviluppo ebbe molti aspetti, e la sua storia è troppo complessa per essere trattata in questa sede. La maggioranza degli uomini era d'accordo sul fatto che il cristiano dovesse fare la propria parte in una guerra difensiva, ma alcuni non erano convinti che fosse giusto partecipare ad una guerra di attacco. C'erano differenze in merito al rapporto tra combattere e predicare. Il concetto del cavaliere cristiano giunse a cristallizzarsi tramite il servizio liturgico, e così una preghiera risalente al 950 dice che egli non deve mai usare la sua spada «per attaccare qualcuno ingiustamente, ma sempre per difendere la giustizia».

L'ulteriore evoluzione dalla concezione del cavaliere cristiano in quella del crociato fu favorita dalla pratica di andare in pellegrinaggio, specialmente in Terrasanta. Il viaggio

a Gerusalemme divenne popolare durante il secolo undicesimo, ma la popolazione locale oppose una certa resistenza. Le persone devote ritenevano che il vero pellegrino non dovesse essere armato, ma la maggioranza dei Cristiani pensava che l'autodifesa armata fosse ammissibile e, in effetti, alcuni cristiani che vennero attaccati dai briganti si difesero: il passo era breve per arrivare ad affermare che era lecito usare la spada per imporre il controllo cristiano sui luoghi santi, affinché gli infedeli non potessero più ostacolare i pellegrini cristiani. Ecco quindi che il merito di combattere gli infedeli equivaleva a quello di andare in pellegrinaggio .

Le varie correnti di pensiero sfociarono alla fine nella singola corrente del movimento delle Crociate, in seguito alla politica dei papi riformisti della fine del secolo undicesimo, a cominciare da Leone nono (1049-54) (4). La riforma ebbe molti aspetti. Maggiore ordine e criteri più severi all'interno della Chiesa implicavano centralizzazione, e un costante andirivieni tra Roma e i vari stati .

Si affermava anche che la Chiesa era indipendente dai vari sovrani e aveva il diritto di giudicare i loro affari e controllarli. Gli stati cristiani erano legati a Roma dal sistema feudale: in questo modo il Papato si preoccupò che essi cessassero di combattersi l'un l'altro, e dirigessero piuttosto le energie contro gli infedeli all'esterno, e gli eretici ed altri avversari all'interno. In sostanza quindi il dovere del combattente cristiano arrivò ad essere quello di lottare contro tutti i nemici della Chiesa e del Papato .

La situazione spagnola non sfuggì all'attenzione dei politici della Curia di Roma, soprattutto perché lo stato della Chiesa in Spagna causava in loro una certa ansietà. Nel caso di una spedizione cristiano-spagnola contro Barbastro nel 1064, il papa Alessandro Secondo dichiarò l'indulgenza per tutti i partecipanti. A questa spedizione partecipò un grosso contingente dalla Francia, incluso il duca Guglielmo d'Aquitania. Appare chiaro che questi francesi fossero in generale persone comuni, infiammate da zelo religioso, per cui la spedizione fu in sostanza una crociata, non una guerra, ove i principi compivano il loro dovere di difendere ed estendere il Cristianesimo .

La preoccupazione del papa per la situazione spagnola continuò. In una lettera diretta a conti e cavalieri di Catalogna (probabilmente di poco posteriore all'annuncio della crociata bandita a Clermont), Urbano Secondo promise che coloro che fossero caduti durante una spedizione per aiutare Tarragona

avrebbero avuto gli stessi privilegi di chi si recava in Oriente, e invitò queste persone a compiere il loro dovere più vicino a casa .

Inoltre i papi fornirono incoraggiamento ad altre imprese contro i Musulmani, come gli sforzi dei Normanni dell'Italia meridionale di riconquistare la Sicilia. La cronaca fornita da Goffredo Malaterra della battaglia di Cerami, combattuta in Sicilia nel 1063, racconta come quella spedizione fosse considerata una crociata. Per il soldato comune questo carattere della spedizione fu confermato dall'apparizione di San Giorgio.

Successivamente, addirittura, quando nel 1087 Pisa, Genova, Roma ed Amalfi organizzarono una spedizione congiunta contro la Tunisia ottennero uno stendardo dal papa .

La strategia papale appoggiò i fedeli in numerose iniziative contro i nemici del Cristianesimo, e non solo esclusivamente contro i Musulmani. Per l'invasione dell'Inghilterra nel 1066 Guglielmo il Conquistatore ebbe una benedizione papale, e uno stendardo. Poco prima, nel 1059, il papa aveva stipulato un trattato con i cavalieri normanni che combattevano i Bizantini nell'Italia meridionale, cioè i Cristiani ortodossi.

Ovviamente, le spedizioni contro i pagani dell'Europa orientale avevano la piena approvazione del papa. Il concetto della crociata fu usato persino contro gli eretici all'interno del Cristianesimo, particolarmente nel 1209 contro i Catari o Albigesi nella Francia meridionale .

Di conseguenza, a partire dalla metà del secolo undicesimo il Papato riformista rivestì un ruolo centrale nel modellare e definire il concetto di crociata. In questo concetto si fondevano idee riguardanti le funzioni del re cristiano, il cavaliere cristiano e il pellegrino cristiano. Tuttavia, c'era un ulteriore vantaggio nel concetto della crociata: esso forniva direttive a molte forze secolari, specialmente alle nuove energie che stavano sorgendo nella Francia settentrionale e nei territori circostanti. Per questo motivo è difficile determinare l'equilibrio preciso di interessi religiosi e secolari nel caso di una particolare spedizione o di un particolare individuo. A volte, c'era un profondo fervore religioso, ma altre erano interessi terreni a predominare. Si ha l'impressione, ad esempio, che la "reconquista" in Spagna avesse avuto più connotazioni religiose che la conquista normanna dell'Italia meridionale e della Sicilia, almeno per quanto riguarda i suoi leader .

- L'esordio delle Crociate e il loro svolgimento (5) .

A causa delle tendenze accentratrici dei papi riformisti, la politica curiale arrivò a comprendere non solo tutta la Cristianità occidentale ma anche le relazioni con i vicini Cristiani d'Oriente. Nel 1054 i rapporti tra Roma e Costantinopoli diventarono tesi, a causa di una disputa tra il patriarca Michele Cerulario e il cardinale Umberto; ma oggi ci si rende conto del fatto che, a differenza di quanto si pensava in precedenza, non fu uno scisma completo tra Oriente e Occidente. La comunicazione tra i due centri cristiani continuò, mentre alcuni uomini su entrambi i versanti operavano per una riconciliazione. Nel frattempo l'Impero bizantino subì una secca sconfitta dai Turchi selgiuchidi a Manzikert nel 1071, e continuò ad essere incalzato da loro e dai pagani in Europa .

Intorno al 1095, Urbano Secondo (1088-99) ricevette dall'imperatore bizantino una richiesta di aiuto militare, e capì che fornendolo avrebbe potuto migliorare le relazioni ecclesiastiche. Nel suo discorso tenuto a Clermont nel 1095, l'appello era principalmente in favore di un aiuto militare per i Cristiani d'Oriente, ed egli, interpretando le idee che si erano andate formando, legò questa richiesta alla concezione della lotta contro i nemici del Cristianesimo .

A questo punto in Europa occidentale prevalse il sentimento popolare, che modificò la concezione della crociata (lentamente elaborata dalla politica papale). C'era un grande fermento spirituale, e l'idea della crociata infiammava l'immaginazione. Probabilmente nel discorso di Clermont non c'erano accenni a Gerusalemme, ma ad attrarre sempre di più la gente era la prospettiva di riconquistare Gerusalemme e compiere il pellegrinaggio ai luoghi santi in Palestina. L'entusiasmo pervadeva le masse, che nell'eccitazione del momento agirono spesso avventatamente, come nel caso dei seguaci di Pietro l'Eremita. Il movimento delle Crociate assunse ben presto un suo slancio. Anche quando l'idealismo religioso svanì, i leader politici continuarono a pensare che c'erano dei vantaggi nell'usare il concetto di crociata, che per un certo periodo fu molto forte, tanto che in Europa occidentale, in senso metaforico, ha ancora una certa influenza .

Ci fu un'adesione sensazionale all'appello fatto a Clermont, e l'imperatore bizantino probabilmente fu allarmato dall'imponenza degli eserciti occidentali che confluirono su

Costantinopoli nel 1097. Ma la dinamica dello sviluppo dell'idea delle Crociate rese necessario il proseguimento di questi eserciti verso sud, in direzione di Gerusalemme. La conquista della città nel 1099 e la nascita del Regno di Gerusalemme (con staterelli subordinati a Edessa, Antiochia e Tripoli) parvero confermare il raggiungimento degli obiettivi del movimento delle Crociate. Questi successi erano, però, dovuti alla mancanza di unità tra i Musulmani della regione, poiché molti sovrani si combattevano l'un l'altro. Quando l'emiro di Mosul sconfisse alcuni rivali e aumentò la sua forza riuscì a riconquistare Edessa (1144) .

Poi nel 1169 sulla scena comparve il Saladino, che unì Egitto e Siria sotto il suo dominio, e inflisse molte sconfitte ai Cristiani, culminate nella riconquista di Gerusalemme nel 1187

La Terza Crociata (1189-92) fu una reazione a questo disastro. Dopo due anni di assedio, riconquistò Acri, nel 1191, ma non ottenne altri successi, e i crociati dovettero accontentarsi di una stretta striscia di territorio lungo la costa. Dopo questa delusione forse non è sorprendente che gli interessi secolari riuscissero a far cambiare rotta alla Quarta Crociata, che nel 1204 conquistò Costantinopoli .

L'attenzione popolare continuò ad essere centrata su Gerusalemme, e i dissidi tra i successori del Saladino permisero ai Franchi di riconquistarla e tenerla dal 1229 al 1244, questa volta con un trattato. Intorno al 1250 il potere in Egitto e Siria passò dagli Ayyubidi (la dinastia di Saladino) ai Mamelucchi, e la pressione che essi riuscirono ad esercitare sui crociati portò ad una graduale riduzione del loro territorio. I Mamelucchi conquistarono Acri con una sola mossa nel 1291, e in seguito le città costiere caddero nel giro di un mese o due. Il tentativo di riconquistare Gerusalemme per i Cristiani era completamente fallito; ma anche dopo il disastro finale alcuni uomini continuarono a coltivare questo sogno. Dopo le disfatte del secolo dodicesimo gli Europei occidentali diventarono maggiormente consapevoli della grande forza degli stati islamici nel loro insieme .

I leader arrivarono a ragionare secondo una strategia più ampia e sofisticata, e a comprendere che era impossibile mantenere il dominio in Palestina e Siria senza controllare l'Asia Minore o l'Egitto .

Queste idee ispirarono la discesa in Egitto di re Luigi di Francia, nel 1249, e anche la sua spedizione in Tunisia nel 1270. Intorno al 1313 un frate domenicano, Guillaume Adam,

che aveva viaggiato in Persia, India ed Etiopia, scrisse un libro intitolato "De modo Saracenos extirpandi": in cui, tra le altre cose, suggerì di armare una flotta cristiana e inviarla nell'Oceano Indiano. Considerazioni inerenti i complessi problemi strategici della conquista di Gerusalemme si trovano anche in scrittori del secolo quattordicesimo, interessati agli obiettivi delle Crociate, come Ramon Lull, Marino Sanudo e Philippe de Mézières. Quindi l'idea della crociata persisteva anche quando i veri detentori del potere non erano più disposti ad attuare iniziative concrete per metterla in atto .

- Il significato delle Crociate per l'Europa .

Lo studioso dell'Islàm esaminando l'Europa medioevale viene colpito soprattutto da due cose: una è il come in Europa si formò un'immagine distorta dell'Islàm tra il secolo dodicesimo e il quattordicesimo, e che in varia misura ha continuato da allora a dominare il pensiero europeo, ma questo punto verrà analizzato più in dettaglio nell'ultima conferenza; l'altra questione è l'attrazione straordinaria dell'idea di crociata, che affascìnò il cuore e la mente degli Europei occidentali. Il tutto è ancora più sorprendente se pensiamo alla follia e alla sconsideratezza dell'impresa complessiva. Non ci si rendeva conto della forza militare delle terre del Levante, e si conoscevano poco le condizioni fisiche in cui gli uomini avrebbero combattuto. Com'è possibile che i capi occidentali, con i mezzi di trasporto esistenti al tempo, pensassero di muovere i loro eserciti lungo le enormi distanze che l'impresa richiedeva? Esaminiamo quindi vari fattori che possono contribuire a spiegare la forza di questo movimento .

Da ciò che è stato detto sullo sviluppo dell'idea di crociata è chiaro che in essa, nel modo in cui prese forma dopo il 1095, erano intessute varie correnti di idealismo religioso.

Tuttavia, anche alcune forze e tendenze secolari si focalizzarono nell'obiettivo crociato di conquistare i luoghi santi con la forza militare. In molte parti dell'Europa occidentale le condizioni materiali erano migliorate: il commercio era florido, e la ricchezza aumentava. C'era un'atmosfera di vivacità e sicurezza, ma in alcuni settori della società la vita era diventata difficile. C'erano molti cadetti di nobile famiglia, ad esempio, i cui patrimoni non potevano più fornire il livello di vita che spettava loro. Per questa e altre ragioni molta energia delle classi alte veniva impiegata nel

combattersi l'un l'altro. I papi volevano maggiore armonia e pace nelle terre cattoliche, e capirono che questo poteva avverarsi volgendo le iniziative militari contro gli infedeli. Inoltre alla fine del secolo undicesimo le esperienze dei Normanni in Italia meridionale avevano ormai rivelato che il cavaliere in armi aveva grandi potenzialità militari, poiché in pochi ma risoluti insieme potevano controllare vaste regioni, e al contempo accaparrarsi nuove proprietà .

Tutto questo, però, non spiega perché la crociata arrivò ad essere diretta soprattutto verso Gerusalemme, contro i Musulmani, e perché, ad esempio, non si compirono sforzi per espandersi nell'Europa nord orientale. Sul versante religioso c'era l'idea del pellegrinaggio, e per i Cristiani Gerusalemme era la meta "par excellence". Sul versante secolare, pesarono probabilmente le ambizioni commerciali di numerose città italiane.

Tuttavia, il fatto principale fu che l'Islàm era da secoli il grande nemico, controllava il Mediterraneo dalla Spagna alla Siria, ed estendeva il suo dominio a est e a sud senza limite apparente. Anche dopo il 1100, gli Europei continuavano a pensare che i Musulmani occupavano oltre metà del mondo. Molti poi erano consci della superiorità culturale degli Arabi, e coloro che avevano conosciuto gli Arabi in Spagna, Sicilia o altrove avevano parlato della loro serena e sicura certezza nella superiorità della loro religione. Forse alcuni cristiani arrivarono a pensare - in conformità ad un aspetto della dottrina del Nuovo Testamento - che la prosperità materiale degli Arabi era un segno del favore divino. In breve, l'atteggiamento degli Europei occidentali verso gli Arabi era in sostanza un miscuglio di grande timore e di altrettanto grande ammirazione.

Entro il 1095 si verificarono alcuni episodi che resero gli Europei occidentali meno timorosi e più pronti a sfidare gli Arabi militarmente. La conquista di Toledo nel 1085 fu una tappa importante della "reconquista" spagnola, e la conquista normanna della Sicilia fu terminata nel 1091. In molte fasi della "reconquista" erano stati particolarmente attivi uomini della Francia settentrionale, e fu qui che più o meno in questo periodo fu composta la "Chanson de Roland", poi seguita da altre "chansons de geste", che presentavano in maniera suggestiva l'ideale del cavaliere franco che ha come supremi nemici i Saraceni. Quindi molti fattori, alcuni di ordine materiale altri di ordine spirituale o psicologico, concorsero a rendere gli uomini desiderosi di combattere i Saraceni.

Nell'idea del guerriero cristiano molti europei trovavano un appagante senso d'identità, e rafforzarono il carattere ideale di questa figura combattendo contro il nemico che una volta avevano temuto di più, e che continuavano a considerare superiore per certi aspetti .

Si può dire che il significato fondamentale del movimento crociato fu che in esso l'Europa occidentale trovò la propria anima. Questo risultato positivo superò ampiamente il fallimento politico e militare e, nonostante tutto, l'Europa continuò a progredire per altre ragioni, mentre la Cristianità orientale fu seriamente indebolita dalle Crociate, e alla fine si piegò ai Turchi ottomani; per questo aspetto il risultato delle Crociate fu l'esatto contrario del loro scopo conclamato. In Oriente i crociati sperimentarono alcuni lati attraenti della vita islamica, e cercarono di imitarli al ritorno in patria .

Negli stati coinvolti dalle Crociate vennero fatte alcune traduzioni dall'arabo in latino, ma nel complesso la diffusione in Europa della cultura araba nelle sue forme pratiche ed intellettuali avvenne soprattutto attraverso la Spagna e in Sicilia .

Infine l'idea della crociata fornì un piccolo contributo al movimento di esplorazione che sfociò nella scoperta dell'America e nella rotta per l'India intorno al Capo di Buona Speranza.

In conseguenza delle Crociate e delle operazioni commerciali ad Oriente, gli Europei occidentali giunsero a capire che oltre agli stati islamici ce n'erano altri che non erano né islamici né cristiani. Quando si rivelò impraticabile l'avanzata verso Gerusalemme attraverso il Mediterraneo o l'Europa orientale, alcuni uomini cominciarono a chiedersi se i Saraceni potevano essere attaccati alle spalle. Senza dubbio l'ipotesi di una flotta cristiana nell'Oceano Indiano non fu mai presa sul serio, ma probabilmente non fu dimenticata del tutto, e si trasformò in un aspetto collaterale della ricerca delle Indie, circumnavigando l'Africa o attraversando l'Atlantico. Certo alcuni di coloro che finanziarono o parteciparono alle spedizioni di esplorazione le considerarono alla stregua di una crociata, e i membri delle spedizioni indossavano la croce dei crociati.

Il profondo significato positivo delle Crociate per l'Europa occidentale non viene colto dal mondo islamico: per i Musulmani, in pratica, le Crociate rappresentarono soltanto una sequela di incidenti di confine. Nell'ultima conferenza esamineremo con più attenzione questo aspetto.

CAPITOLO 5. SCIENZA E FILOSOFIA IN EUROPA

Nell'ultima conferenza è stato sottolineato il fatto che l'atteggiamento dell'Europa occidentale nei confronti degli Arabi conteneva due elementi contrastanti: profondo timore da un lato e ammirazione dall'altro, unita al riconoscimento di superiorità. Il timore si attenuò considerevolmente alla fine del secolo undicesimo, con la conquista di Toledo nel 1085, il completamento della conquista della Sicilia nel 1091 e la caduta di Gerusalemme nel 1099. Forse questo attenuarsi del timore rese più semplice agli Europei volgere l'attenzione a ciò che ammiravano nella cultura intellettuale degli Arabi, e forse essi avrebbero studiato lo stesso la scienza araba anche se non ci fossero state vittorie militari. Di certo, però, nel secolo dodicesimo gli studiosi europei interessati alla scienza e alla filosofia arrivarono a capire che avevano molto da imparare dagli Arabi, e si misero ad analizzare i trattati arabi relativi a queste discipline e a tradurne i principali in latino (1).

- I primi contatti con la scienza araba .

Prima del grande periodo di traduzioni del secolo dodicesimo, vennero fatti tentativi sporadici di compiere progressi nelle scienze. Ci sono alcune prove che indicano come il lavoro di traduzione in latino incominciò nel secolo nono. Tuttavia il primo studioso importante fu Gerberto di Aurillac, che diventò papa col nome di Silvestro Secondo (999-1003). Nel corso della sua carriera ecclesiastica, Gerberto si fece un'ottima reputazione come insegnante, ed era particolarmente competente in logica e letteratura latina; ma si interessava anche alle scienze. Poco dopo i vent'anni, passò tre anni in Catalogna (967-70), e studiò matematica, e forse anche astronomia, con uno dei vescovi locali. Una pittoresca leggenda successiva narra che visitò Córdoba, studiò le «scienze proibite» con un insegnante saraceno, ne sedusse la figlia e rubò anche i suoi libri. Tutto questo è da respingere; niente suggerisce che egli abbia studiato l'arabo, ma si sa che il

monastero di Ripoll, in Catalogna, aveva una biblioteca abbastanza buona, che includeva traduzioni da trattati scientifici arabi. Sia in matematica sia in astronomia, Gerberto era molto più avanti di qualunque altro studioso del suo tempo. Era anche molto pratico e sovrintese alla costruzione di modelli di «materiale didattico» per la sua esposizione della teoria tolemaica dell'universo. Probabilmente conosceva anche l'astrolabio. Nel campo della matematica costruì un nuovo tipo di pallottoliere, e il suo è il primo uso documentato dei numeri arabi in Europa, ma non fu seguito dalla loro accettazione generale. Per questi aspetti Gerberto era molto più avanti del suo tempo .

Esistono altre informazioni sui secoli decimo e undicesimo. Un manoscritto del secolo decimo, conservato a Ripoll, contiene due trattati latini sull'astrolabio che devono essere di fonte araba. Si sa che intorno al 1025 c'era un astrolabio a Liegi, e altri due libri sull'astrolabio (datati intorno al 1048 e comprendenti insegnamenti arabi) sono stati attribuiti ad uno studioso tedesco, Hermannus Contractus, anche se l'attribuzione è dubbia. Questi frammenti di informazione sono comunque sufficienti a mostrare che la conoscenza della matematica e dell'astronomia si diffuse in Europa dalla Spagna .

Invece la conoscenza della medicina percorse un'altra via, ed è soprattutto associata all'antichissima scuola di medicina di Salerno .

Nel secolo decimo un ebreo, in genere chiamato Donnolo, che era stato prigioniero dei Saraceni, scrisse alcuni trattati medici per la scuola ebraica, che contenevano elementi di medicina araba. Tuttavia, il passo decisivo fu compiuto circa un secolo dopo da un uomo chiamato "Costantino l'Africano": il suo vero nome è sconosciuto. La tradizione narra che egli si guadagnava da vivere come mercante, e viaggiava tra la Tunisia e l'Italia meridionale, e forse trattava sostanze medicinali. Durante una visita a Salerno, si rese conto che la scuola era molto arretrata e, per ragioni che non conosciamo, decise di andare a studiare medicina nel mondo islamico. Dopo un certo periodo tornò a Salerno.

Forse gran parte di questo racconto ha un'origine fantastica, ma è certo che passò gli ultimi anni di vita nel monastero benedettino di Montecassino, e tradusse in latino i trattati medici che aveva studiato. Tra questi c'era il "Liber regius", il compendio di medicina del medico iracheno del secolo decimo che l'Europa giunse a conoscere come Haly Abbas .

- L'età d'oro delle traduzioni .

Esistono molti manoscritti con traduzioni di trattati arabi in latino, ma oggi gli esperti pensano che spesso l'attribuzione di una traduzione ad un particolare traduttore sia avvenuta in una fase posteriore. Ci sono anche difficoltà a stabilire l'identità di qualche traduttore. Così, mentre il resoconto del lavoro di traduzione è valido in generale, questo è suscettibile di correzione nei dettagli .

Dopo la conquista cristiana di Toledo nel 1085 molti musulmani ed ebrei di lingua araba continuarono ad abitarvi. Raimundo, arcivescovo di Toledo dal 1125 fino alla morte, avvenuta nel 1151, capì che questa situazione offriva una grande occasione, e incoraggiò gli studiosi a recarsi a Toledo. Incontrò Pietro il Venerabile, quando quest'ultimo visitò la Spagna nel 1142, e forse appoggiò il progetto delle traduzioni. Comunque si sa che i due maggiori traduttori iniziarono la loro opera dopo la morte di Raimundo. Uno di essi, Domenico Gundisalvi (Domingo Gonzalez), arcidiacono di Segovia, aveva come collaboratori di lingua araba Ibn-Da'ud, un ebreo convertitosi al Cristianesimo, e Giovanni di Siviglia (Johannes Hispanensis): i due sono quasi certamente due persone distinte, e da non confondere con Juan Hispano, vissuto in epoca più tarda. Probabilmente Gundisalvi sceglieva l'opera da tradurre e dava la forma finale al testo latino, mentre il collaboratore rendeva il senso del testo arabo in latino. Quasi tutte le traduzioni del secolo dodicesimo sembra siano state prodotte in questo modo, dal lavoro congiunto di due studiosi.

L'altro grande traduttore fu Gerardo da Cremona, un italiano che andò a Toledo e vi lavorò per molti anni, fino alla morte, nel 1187. Gli sono attribuite circa cento traduzioni; è stata avanzata l'ipotesi che avesse una squadra di traduttori che lavoravano per lui, e si sa che collaborò con un cristiano mozarabo, Ghalib o Galippus. Un'altra ipotesi suggerisce che Gerardo da Cremona sia il nome cui gli studiosi successivi attribuivano ad una traduzione quando erano in dubbio .

Anche altre parti della Spagna contribuirono al lavoro di traduzione nel secolo dodicesimo. Un po' prima di Gundisalvi ci fu Ugo di Santalla, che tradusse trattati scientifici per il vescovo di Tarazona, una cittadina a ovest di Saragozza. Più o meno nello stesso periodo, e nella stessa città, due studiosi provenienti da oltre i Pirenei traducevano insieme trattati di

astronomia e meteorologia quando furono indirizzati verso le traduzioni teologiche (di cui parleremo nella prossima conferenza) dall'abate Pietro il Venerabile .

Gli studiosi erano Hermann di Dalmazia e un inglese, Robert di Ketton, che diventò arcidiacono di Pamplona. Sulla costa orientale, a Barcellona, un italiano, Platone di Tivoli, insieme ad Abraham bar Hiyya, traduceva trattati di geometria e astronomia dall'ebraico e dall'arabo .

Dagli stati cristianizzati dell'Est giunsero solo una o due traduzioni: la più importante fu quella del compendio medico di Haly Abbas, fatta da Stefano di Pisa (o di Antiochia). La Siria fu visitata anche da Adelardo di Bath, un inglese che aveva studiato in Francia e aveva passato un po' di tempo in Sicilia. E' probabile che avesse studiato anche nella Spagna islamica, anche se non ci sono prove dirette di questo; era certamente al corrente, però, degli ultimi sviluppi negli studi scientifici islamici. Egli era stato educato nella tradizione delle scuole delle cattedrali, ma divenne uno dei più influenti fautori dello spirito scientifico. Le sue traduzioni includono le tavole astronomiche di al-Khwarizmi e gli "Elementi" di Euclide.

Nel secolo tredicesimo in Europa occidentale si era ormai formato un vivace movimento intellettuale, in grado di assimilare tutto quello che gli Arabi avevano imparato di scienza e filosofia per proseguire le ricerche in modo autonomo. Furono tradotti tutti i trattati arabi importanti per cui gli Europei provavano interesse. La figura più illustre fu Michele Scoto, che morì nel 1236, o poco prima, probabilmente in Scozia. In seguito, intorno al suo nome fiorirono molte leggende. Egli fu chiamato «mago», e si riteneva avesse grandi poteri magici, perciò ottenne un posto nell'"Inferno" di Dante .

L'affermazione secondo cui egli offriva agli amici piatti provenienti dalle cucine reali di Francia e Spagna può essere un'espressione esagerata del fatto che i migliori standard gastronomici in Europa erano dovuti alla cucina moresca. Si sa che Michele si recò a Toledo nel 1217, poi a Bologna, poi a Roma, e qui fu raccomandato dal papa all'arcivescovo di Canterbury. Tuttavia, trovò un ambiente più congeniale alla corte siciliana di Federico Secondo di Hohenstaufen, che era personalmente interessato alle varie branche della scienza araba, e Michele fece alcune traduzioni per lui. Queste comprendevano opere scientifiche e filosofiche di Aristotele, con i commenti di Averroè, e un trattato di storia naturale di Avicenna .

Un altro nome importante del secolo tredicesimo è quello di Alfonso Decimo di Castiglia, il Saggio (1252-84). Uomo di vasti interessi, commissionò traduzioni di trattati scientifici e storici, e fondò anche molti istituti di istruzione superiore (2). Alcune traduzioni furono fatte in latino, ma altre nello spagnolo di Castiglia, che era appena stato proclamato lingua ufficiale del paese. Alla fine del secolo tredicesimo si ultimò l'età d'oro della traduzione dall'arabo al latino, anche se alcune traduzioni continuarono ad essere fatte in latino nei secoli sedicesimo e anche diciassettesimo. Tuttavia fu tramite le traduzioni precedenti che la scienza e la filosofia araba ebbero un grande impatto sulla vita intellettuale dell'Europa occidentale, e nel secolo tredicesimo anche gli Europei raggiunsero un alto grado di competenza nella scienza e nella filosofia .

Infine non si può non ricordare il contributo ebreo alla diffusione della scienza e della filosofia arabe in Europa. Come in altri stati islamici, gli Ebrei in Spagna erano una «minoranza protetta» ("ahl adh-dhimma"), ma in buoni rapporti con gli Arabi, perché li avevano aiutati contro i Visigoti al momento della conquista, e perché gli stessi Arabi in Spagna erano una minoranza. Alla metà del secolo decimo, Hasdai ibn-Shaprut diventato medico di corte di 'Abd-ar-Rahman Terzo, aveva dimostrato ottime doti diplomatiche al servizio del califfo, e aveva anche insediato in Spagna un gruppo di studiosi talmudici. Da questi ultimi si sviluppò l'uso dell'ebraico come lingua colta. Nella vita di tutti i giorni, gli Ebrei avevano usato fino ad allora l'arabo o il dialetto romanzo del paese. Alcuni ebrei studiarono la scienza e la filosofia con studiosi arabi e divennero esperti in queste discipline. Alcuni scrissero in arabo, come Ibn Gabirol o Avicbron (morto nel 1058) e Maimonide (morto nel 1204) .

All'inizio del secolo dodicesimo, incominciarono ad essere tradotti dall'arabo in ebraico alcuni trattati scientifici, e vennero scritte in ebraico opere originali. Uno dei più famosi studiosi ebrei era Ibn Ezra o Abraham Judaeus (morto nel 1167). Nei secoli tredicesimo e quattordicesimo la cultura ebraica fiorì non solo in Spagna ma anche nella Francia meridionale e altrove. In alcuni casi le opere ebraiche vennero tradotte in latino ma, a parte questo, gli Ebrei furono importanti come divulgatori della scienza e della filosofia arabe dal momento che erano in stretto contatto con gli studiosi cristiani dell'Europa occidentale. Per il resto di questa conferenza propongo di considerare le diverse discipline e di

indicare per ognuna in che modo le ricerche degli Arabi furono prima assimilate e poi superate .

- Lo sviluppo della matematica e dell'astronomia in Europa (3) .

Gerberto d'Aurillac probabilmente non fece proseliti nei suoi studi matematici, e i grandi vantaggi dei numeri arabi non furono immediatamente riconosciuti. Nel campo dell'astronomia, un flusso di interesse può essere rintracciato in studi precoci in Lorena e altrove. Tuttavia in entrambi i casi queste discipline presero effettivamente piede in Europa nel secolo dodicesimo .

E' utile incominciare descrivendo l'adozione dei numeri arabi, anche se essa appartiene cronologicamente al secolo tredicesimo. Fino ad allora l'Europa occidentale aveva usato i goffi numeri romani, che aumentavano notevolmente la difficoltà di quasi tutte le operazioni matematiche e ritardavano seriamente lo studio della teoria matematica.

Alcune persone conoscevano il sistema sessagesimale greco

In genere si ritiene che l'effettiva introduzione dei numeri arabi sia avvenuta grazie alla pubblicazione del "Liber abaci" di Leonardo Fibonacci di Pisa, avvenuta nel 1202. In questo libro, l'autore mostrò che i «dieci segni» rendevano possibile la semplificazione e l'estensione delle operazioni aritmetiche. E' interessante la storia della stesura del testo da parte di Leonardo. Suo padre fu per un certo tempo responsabile della colonia commerciale pisana di Bougie, in Algeria, e nei suoi contatti con i mercanti musulmani deve essersi reso conto della superiorità dei numeri arabi. Per preparare suo figlio ad entrare nell'azienda di famiglia lo mandò a studiare da un arabo, insegnante di matematica a Bougie. Forse anche altri padri fecero la stessa cosa, ma Leonardo aveva una vena di genio matematico, che gli consentì di arguire la reale validità della nuova numerazione .

C'è persino una tendenza arabizzante nella forma in cui egli dà il proprio nome al libro: dice di chiamarsi "Leonardus filius Bonacci", in cui Bonaccius forse è un soprannome che si rifà ad un nome arabo, come Hasan o Salih .

Una volta che venne dimostrata l'utilità dei numeri arabi essi vennero ben presto usati nella maggior parte delle relazioni pratiche. Insieme ai numeri sono entrate nelle lingue

europee molte parole. Il francese "chiffre", il tedesco "Ziffer" e l'inglese "cipher", come il francese, inglese e italiano «zero», derivano tutte dall'arabo "sifr", che significa «vuoto». La parola araba fu applicata al segno usato per mostrare che una particolare posizione (unità, decine, centinaia eccetera) erano vuote. Dal momento che questo segno rappresentava un'idea sofisticata, la sua invenzione fu posteriore a quella degli altri numeri, e alcuni abituati alle nove cifre trovarono difficile l'uso dello zero: perché in precedenza lasciavano libero quello spazio. Nondimeno, o forse proprio per questa ragione, la parola per il segno dello zero in alcune lingue europee arrivò a designare tutti i dieci numeri .

C'è un'altra "sifr" in arabo (scritta in modo diverso dalla precedente), che significa «libro», o «scritto», e a volte si ritiene abbia influenzato l'uso europeo, ma questo risulta piuttosto improbabile .

Un certo interesse per l'astronomia era nato dalla discussione del calendario cristiano in epoca carolingia e, come abbiamo già detto, ci sono tracce di ciò nei secoli successivi. Si può dire che vennero compiuti nuovi progressi sulla base dell'astronomia araba da un ebreo spagnolo, che nel 1106 divenne cristiano e assunse il nome di Pedro Alfonso. Sono rimasti solo frammenti delle sue opere relative a questo argomento, ma esercitò una grande influenza sulla successiva generazione di astronomi, specialmente in Francia e in Inghilterra .

Andò in Inghilterra intorno al 1110 come medico del re (Enrico Primo) e trasmise molte sue conoscenze ad un monaco, Walcher, che proveniva dalla Lorena e da alcuni anni compiva osservazioni astronomiche .

Walcher e Adelardo di Bath, che forse giunse anch'egli sotto l'influenza di Pedro Alfonso, contribuirono a formare una tradizione scientifica che raggiunse l'apice con Roberto Grossatesta (morto nel 1253), che fu per un certo periodo cancelliere dell'Università di Oxford. Questi uomini non erano semplicemente interessati ai fenomeni naturali ma genuinamente imbevuti di mentalità scientifica, focalizzata sull'osservazione e l'esperimento. Grossatesta, inoltre, insisté sulla struttura matematica sottostante l'universo come materia. Ebbe a disposizione alcune traduzioni di trattati originali greci, ma il principale stimolo allo sviluppo della scienza gli derivò dal contatto personale con la tradizione araba e dalle traduzioni latine di trattati arabi .

Prima che in Europa venisse avvertita l'influenza araba, la pratica medica era ad un livello piuttosto basso. C'è una famosa descrizione della rozzezza delle cure mediche europee in un'opera di uno scrittore arabo del Periodo delle Crociate, Usama ibn-Munqidh.

Lo zio dello scrittore, un principe musulmano, aveva mandato un medico ad un vicino franco, su richiesta di quest'ultimo. Quando il medico tornò, dopo un periodo sorprendentemente breve, aveva un'interessante storia da raccontare. I suoi pazienti erano stati un cavaliere e una donna. Il cavaliere aveva un ascesso su una gamba, su cui il medico arabo applicò un impiastro per farlo scoppiare; l'ascesso scoppiò e il liquido incominciò a defluire in modo soddisfacente. La donna soffriva di quella che è chiamata «aridità», anche se la natura precisa di questa condizione non è chiara. L'arabo prescrisse una dieta rigida, comprendente abbondante verdura fresca. A questo punto comparve sulla scena un medico franco. Chiese al cavaliere se preferiva vivere con una gamba, o morire con due. Il cavaliere diede l'ovvia risposta, e il dottore gli fece stendere la gamba su un blocco di legno mentre un uomo robusto cercò di recidere la parte malata con un'ascia affilata .

Il primo colpo non riuscì a tagliare l'arto. Il secondo causò una forte emorragia e l'uomo morì quasi subito .

La cura della donna fu anche peggiore. Il medico franco dichiarò che era posseduta da un demone, e che bisognava raderle la testa. Questo fu fatto, e la donna riprese la sua dieta di aglio e senape .

L'«aridità» aumentò e il dottore affermò che era dovuta al fatto che un demone le era entrato nella testa. Fece un'incisione a forma di croce, allargò la pelle fino a scoprire il cranio, e massaggiò dentro del sale. La donna morì subito. Quindi l'arabo chiese se c'era ancora bisogno di lui, ottenne una risposta negativa e tornò a casa .

Questa storia fa venire in mente i racconti dei missionari ottocenteschi sugli stregoni africani! Tuttavia non rappresenta il verdetto finale di Usama sulla medicina occidentale. Lui riporta la cura praticata da un medico franco ad una gamba colpita da una brutta infezione, e descrive un rimedio per la scrofola dato da un franco, aggiungendo che l'aveva provato lui stesso, e l'aveva trovato efficace. Quindi, benché vi sia

disaccordo tra i giudizi favorevoli e sfavorevoli di Usama, dopo aver esaminato i casi presentati ci si rende conto che il quadro della medicina europea tracciato da lui è coerente. Nella prima storia è sottintesa una critica, rivolta all'ignoranza delle cause fisiologiche della condizione patologica e alla mancata conoscenza di tecniche chirurgiche adeguate. D'altro canto Usama loda i Franchi per la loro conoscenza delle proprietà medicinali di certe sostanze minerali e vegetali .

Le fonti europee tendono a confermare questa visione dei punti di forza e di debolezza della medicina europea. Si ritiene che la più antica scuola di medicina fosse quella di Salerno, anche se si sa poco dei suoi primi anni. Il clima della regione era adatto alla convalescenza dei malati, e si accenna ad un «ospedale» benedettino verso la fine del secolo settimo; esso era presumibilmente un ostello che offriva alloggio piuttosto che un'istituzione in cui si praticavano cure. Eppure si parla anche di una corporazione di dottori, prima sotto la diocesi, ma in seguito come istituzione essenzialmente secolare. Donnolo e Costantino l'Africano fecero traduzioni per questa istituzione. Uno dei libri di Donnolo era un resoconto di oltre cento farmaci, in maggioranza derivati da piante, e Costantino era forse stato un mercante di sostanze medicinali. Quindi tutto sembra indicare che la "materia medica" deve aver costituito gran parte degli studi a Salerno nel secolo undicesimo. Prima del 1100 si aggiunse lo studio dell'anatomia, usando per la dissezione prima i maiali e poi i corpi di criminali giustiziati .

Un'altra scuola di medicina, forse collegata a Salerno, era quella di Montpellier. Nel 1137 abbiamo notizia di uno studente delle arti parigino che andò a studiare medicina a Montpellier. La città aveva una popolazione araba ed ebraica abbastanza vasta, compresi i cristiani che parlavano arabo, e all'inizio del secolo tredicesimo era in stretto contatto con le scuole arabe della Spagna meridionale. Per questa ragione il contributo di Montpellier allo sviluppo della medicina europea su indicazioni arabe è probabilmente più importante di quanto si pensi .

Solo col tempo la chirurgia diventò una materia di studio accettabile nelle scuole mediche.

All'inizio i chirurghi erano uomini di bassa estrazione sociale, disprezzati dagli insegnanti delle scuole di medicina. Ancora nel 1163 era in vigore un decreto ecclesiastico che vietava l'insegnamento della chirurgia nelle discipline del curriculum medico. Un successivo atteggiamento nei confronti

della chirurgia derivò probabilmente dalla grande diffusione degli studi di medicina attraverso le traduzioni dall'arabo, e dall'esperienza diretta della pratica saracena da parte dei Crociati. Nel 1252 era già possibile che a Padova Bruno da Longoburgo compilasse un importante trattato intitolato "Chirurgica Magna".

Forse l'esperienza delle Crociate ispirò anche la fondazione, intorno al 1200, dei primi ospedali intesi come istituzioni destinate unicamente ai malati, anche se erano ancora inferiori agli standard arabi per alcuni settori: ad esempio non avevano reparti separati per le malattie infettive. I medici visitavano i pazienti negli ospedali, ma il primo caso documentato di un medico interno risale al 1500 a Strasburgo. Un'altra pratica araba - l'istruzione clinica agli studenti in ospedale - fu copiata in Europa solo nel 1550.

La prolungata dipendenza europea dalla medicina araba, esistente nei secoli quindicesimo e sedicesimo, è rivelata dal complesso dei libri stampati su questo argomento.

Il primo in assoluto fu un commentario di Ferrari da Grado, professore a Pavia, sulla nona parte del "Continens", la grande enciclopedia medica di Rhazes. Il "Canon" di Avicenna uscì nel 1473, e ancora nel 1475, e aveva raggiunto la terza edizione prima che fosse pubblicato un trattato di Galeno; entro il 1500 ne vennero pubblicate sedici edizioni. Dal momento che si continuò ad usarlo fino a dopo il 1650, è probabilmente il trattato medico più studiato della storia. Il "Canon" fu seguito da altre opere tradotte dall'arabo, incluse alcune di Rhazes, Averroè, Hunayn ibn Is'haq, Isacco l'Ebreo e Haly Abbas. Un esperto di statistica ha sostenuto che il numero di riferimenti nei primi trattati europei dimostra senza ombra di dubbio che l'influenza araba fu molto superiore a quella greca. Nelle opere di Ferrari da Grado, ad esempio, Avicenna è citato più di tremila volte, Rhazes e Galeno mille volte ciascuno e Ippocrate solo cento volte. In conclusione, la medicina europea nei secoli quindicesimo e sedicesimo era ancora poco più che un'appendice della medicina araba.

- La logica e la metafisica (5) .

L'anno 1100 è un utile punto d'osservazione per esaminare il livello dello studio filosofico in Europa. Nel 1100 Anselmo giungeva alla fine della carriera, mentre Pietro Abelardo stava per iniziarla.

L'istruzione classica era stata mantenuta nei monasteri e nelle scuole delle cattedrali, ma l'interesse si era concentrato soprattutto sull'aspetto letterario. A partire dal secolo decimo, era iniziato lo studio di un numero ristretto di trattati di logica di Aristotele, tradotti e commentati da Boezio. Questo portò allo sviluppo della conoscenza dialettica. Dal momento che tutta la vita della società si svolgeva all'interno dell'impalcatura del dogma cristiano e dal momento che l'istruzione era soggetta al patrocinio ecclesiastico, era naturale che la dialettica venisse applicata al dogma. In effetti Anselmo presenta una difesa dialettica o razionale del contenuto della fede, e il risultato del suo lavoro è quello di presentare la fede come sistema razionale coerente. Abelardo, una generazione dopo, è più sofisticato: parte dalle contraddizioni a cui la dialettica conduce volgendo le sue critiche non contro la dialettica in sé ma contro la sua applicazione o il suo uso improprio.

Comunque nessuno dei due compì un tentativo di collegare la dottrina cristiana ad una visione metafisica generale .

Ci sono interessanti somiglianze e differenze nel processo con cui gli Arabi adottarono la filosofia greca e in quello con cui gli Europei occidentali adottarono la filosofia araba. Gli Arabi si interessavano soprattutto alla medicina e all'astronomia, sebbene queste discipline rimanessero sempre ai margini della vita intellettuale del califfato .

La filosofia giunse all'attenzione degli Arabi per i collegamenti con queste altre discipline, ma fu poi considerata importante per lo sviluppo della loro principale attività intellettuale, fatta di discussioni apparentemente teologiche ma con chiaro riferimento alla politica. D'altro canto, in Europa le principali discussioni teologiche avevano poca attinenza con la politica: rimanevano essenzialmente all'interno dell'istituzione ecclesiastica. Era diffuso invece l'interesse per le scienze, che riuscì a penetrare in alcune scuole. Questo fu facilitato dalla generale accettazione della concezione delle sette arti liberali che risaliva al sesto secolo. Le sette arti erano divise nel "trivium" e nel "quadrivium": nel primo erano comprese la grammatica, la retorica e la logica; e nel secondo l'aritmetica, l'astronomia, la geometria e la musica. La maggioranza dei monasteri e delle scuole delle cattedrali si concentrava sul "trivium", poiché in Europa occidentale la conoscenza del "quadrivium" era scarsa. Anche quando nella prima metà del secolo dodicesimo la scuola di Chartres con i suoi insegnanti illustri sviluppò il "quadrivium" secondo la visione platonica,

fu fatto scarso uso della scienza araba. Le traduzioni divennero note solo gradualmente. Il trattato di Adelardo di Bath intitolato "De eodem et de diverso" è ancora basato in parte sul "Timeo" di Platone, ma le sue "Natural Questions" contribuirono alla diffusione della scienza araba. La prima opera di metafisica europea provenne da un traduttore, come accadde per molte discipline della scienza. In particolare Domenico Gundisalvi scrisse trattati, basati in parte su fonti arabe, intitolati "Sull'immortalità dell'anima" e "Sulla divisione della filosofia" .

Parlando della concezione di Dio come Motore immobile mise la teologia in relazione con la fisica, come era stato fatto, ad esempio, nel "Kitab ash-Shifa" (conosciuto in latino come "Sufficientia") di Avicenna e nel riassunto delle idee di Avicenna ("Maqasid al falasifa") prodotto da Algazel. Questa unione della teologia alla fisica e alla metafisica portò alla fine ad un nuovo tipo di trattato teologico in latino, che raggiunse l'apice nella filosofia di Tommaso d'Aquino .

Nel pensiero europeo c'era una forte corrente platonico-agostiniana, sostenuta dall'insegnamento neoplatonico di Avicenna ed altri, che contrastava con la tendenza empirista europea suggerita dalle arti pratiche, a cui invece il lato sperimentale della scienza araba si collegava meglio. Comunque ogni volta che il clima culturale del tempo richiese una giustificazione razionale del metodo scientifico, gli uomini che la fornirono, soprattutto Roberto Grossatesta e Ruggero Bacone (circa 1214-92), appartenevano alla tradizione platonica .

Gli insegnamenti logici di Aristotele erano conosciuti da tempo in Europa, almeno in parte, attraverso le opere di Boezio. Nel secolo dodicesimo apparvero traduzioni di brani dell'"Organon" fatte direttamente dal greco, e poi altre dall'arabo. Una conoscenza molto più completa di Aristotele scaturì soprattutto dalle traduzioni delle opere di Averroè, specialmente i suoi commenti sulla metafisica aristotelica. Le traduzioni appartengono al secolo tredicesimo, ma una certa conoscenza del pensiero di Averroè forse raggiunse i filosofi latini prima della sua morte (1198). Certo l'aristotelismo fu velocemente accettato da alcuni membri dell'ordine domenicano, come Alberto Magno (circa 1206-80) e Tommaso d'Aquino (1226-74) .

Quest'ultimo, in particolare, raggiunse una completa assimilazione di Aristotele in un sistema di pensiero teologicamente accettabile .

L'influenza di Averroè sul pensiero europeo non può essere pienamente compresa se viene strettamente collegata all'«averroismo latino» di Sigieri di Brabante (circa 1235-1282) e altri. Tra l'altro Sigieri insegnò che le conclusioni della ragione nel suo percorso filosofico possono essere contrarie alle verità della rivelazione, ma entrambe sono accettabili. Questa è la teoria della «doppia verità», anche se Sigieri non avrebbe usato questo termine.

Averroè ne condivideva certamente la tesi, ma aveva attenuato il contrasto supponendo che i testi coranici potessero essere interpretati in modo da eliminare qualunque contraddizione; e la lingua araba ha maggiori possibilità di interpretazione di quella latina.

Gli averroisti latini non compirono questo tentativo di conciliare la ragione e la rivelazione, e i loro contemporanei pensarono - forse giustamente - che la loro posizione, se seguita fino in fondo, avrebbe condotto in ultima analisi alla distruzione della religione .

Questo uso del termine «averroisti latini» non dovrebbe indurci all'errata convinzione che essi rappresentarono il tramite per cui il pensiero arabo, e in particolare quello di Averroè, influenzò l'Europa. Le cose stanno in maniera ben diversa. Il pensiero arabo fornì al pensiero europeo nuovo materiale, e portò nel suo ambito un mondo di metafisica completamente nuovo. Tutte le correnti del pensiero europeo dovettero prendere atto delle traduzioni dall'arabo, non solo gli averroisti e i loro avversari, i seguaci di San Tommaso d'Aquino, ma anche i platonisti conservatori, come Bonaventura, e quelli di mentalità, scientifica come Roberto Grossatesta e Ruggero Bacone. Tutta la gamma della filosofia europea successiva dovette moltissimo agli scrittori arabi, e Tommaso d'Aquino fu debitore all'aristotelismo di Averroè non meno di Sigieri di Brabante.

CAPITOLO 6. ISLAM E COSCIENZA EUROPEA

Nel corso delle conferenze precedenti ho cercato di mostrare in che modo la presenza islamica in Spagna e in Sicilia e numerosi contatti commerciali anche altrove portarono alla diffusione delle tecniche e dei prodotti arabi, sottolineando il fatto che tutte le cose trasmesse non furono avvertite dagli Europei come qualcosa di estraneo, che attentava alla loro identità. Anche la cultura comune della Spagna islamica era vista dai Cristiani mozarabi come appartenente a loro e ai Musulmani in uguale misura .

Ho anche detto che la crescente prosperità e vitalità dell'Europa occidentale nel secolo undicesimo causò la nascita del movimento delle Crociate, diretto principalmente contro i Saraceni. A causa di questa vitalità, era indubbio che nel secolo dodicesimo gli intellettuali europei studiassero la scienza e la filosofia arabe. Adesso che diversi aspetti del rapporto tra l'Islàm e l'Europa occidentale sono stati studiati, è doveroso accertare il significato complessivo di questo rapporto per l'Europa .

Prima di tentare di occuparci di questo occorre citare un altro aspetto. Ho detto in precedenza che quando lo storico islamico guarda all'Europa medioevale è colpito innanzitutto da due cose: la profondità spirituale o religiosa del movimento delle Crociate e il modo in cui una distorta immagine dell'Islàm ha dominato il pensiero europeo dal secolo dodicesimo quasi fino ai nostri giorni. A questo punto devo dire qualcosa su questa immagine distorta .

- La visione distorta dell'Islàm (1) .

Tutti gli elementi che abbiamo a disposizione concorrono ad indicare che a determinare la nascita di interesse degli studiosi europei nell'Islàm come religione furono essenzialmente le Crociate. In precedenza, si sapeva già qualcosa degli Arabi, naturalmente, in parte da fonti bizantine e in parte dai contatti tra Cristiani e Musulmani in Spagna.

Purtroppo questa conoscenza era inesorabilmente infarcita di errori. I Saraceni venivano considerati idolatri che adoravano Maometto, il quale a sua volta era visto come un mago o addirittura il demonio: si pensi alla forma arcaica inglese "Mahound" (che sta per «Maometto» e «diavolo», n.d.t.) corruzione del suo nome. Si riteneva che la religione islamica autorizzasse licenziosità e promiscuità sessuale.

Non sorprende il fatto che tra le prime persone che rivelarono una vera comprensione dell'Islàm ci fossero uomini già citati come traduttori. All'inizio del secolo dodicesimo, Pedro de Alfonso, l'ebreo convertito, dedicò uno dei suoi "Dialoghi" alla polemica contro l'Islàm. Quest'opera è notevole per la precisione delle sue informazioni sull'Islàm, e non contribuì alla formazione della sua immagine distorta. Furono più importanti le traduzioni fatte dai due studenti di astronomia, Robert di Ketton e Hermann di Dalmazia, commissionate da Pietro il Venerabile intorno al 1142. Sulla base di queste traduzioni, specialmente sulla versione latina del "Corano", prodotta da Robert, Pietro il Venerabile scrisse un riassunto dell'insegnamento islamico ("Summa totius haeresis Saracenorum") e una confutazione ("Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum").

Questi due libri, insieme alle traduzioni di Pietro il Venerabile note complessivamente come "Raccolta di Toledo" o "Corpus cluniacense" - furono i primi trattati colti sull'Islàm in latino (a parte il "Dialogo" appena menzionato). La "Summa", in particolare, era scevra degli errori grossolani diffusi all'epoca in Europa: quindi un notevole passo in avanti ma, allo stesso tempo, un notevole contributo alla formazione della nuova immagine dell'Islàm. Durante i due secoli successivi furono aggiunti molti dettagli per completare questa immagine, ma il processo era virtualmente finito quando Ricoldo da Montecroce (morto nel 1321) scrisse la sua "Disputa contro i Saraceni e il Corano", nota anche come "Improbatio alchorani".

I quattro punti principali in cui l'immagine medioevale dell'Islàm differisce dall'obiettività della cultura moderna sono i seguenti: a) la religione islamica è una falsità e una perversione deliberata della verità; b) è una religione di violenza e di spada; c) è una religione di lascivia; d) Maometto è l'Anticristo. Vale, però, la pena di commentare brevemente ognuno di questi punti.

a) «L'Islàm come falsità e deliberata perversione della verità»: nell'Europa medioevale le idee della gente sulla natura,

l'uomo e Dio erano così dominate dalle concezioni bibliche da essere impensabile ammettere che esistessero modi alternativi di esprimerle. Di conseguenza, laddove l'insegnamento dell'Islàm differiva dal Cristianesimo veniva ritenuto falso. La tendenza in Europa a questo riguardo può essere illustrata da un brano di San Tommaso d'Aquino ("Summa contra Gentiles", libro primo, capitolo 6), che fu uno dei pensatori più moderati, oltre che di maggior talento, del secolo tredicesimo. Dopo aver detto che la fede cristiana è confermata e sostenuta da molti segni e prove, sottolinea come queste prove non esistano per quelli che, come Maometto, diventano fondatori di ciò che lui definisce «sette». A parte le attrazioni «carnali» dell'Islàm, cita l'ingenuità delle prove e degli argomenti addotti da Maometto, la sua fusione di verità con racconti astorici e false dottrine, e l'assenza di miracoli per confermare la sua pretesa di essere un profeta. I suoi primi seguaci sono descritti come «uomini non esperti di questioni divine... ma "bestiales", abitatori del deserto»; probabilmente questo sottintende che essi accettavano acriticamente qualunque affermazione. Tuttavia, erano tanto numerosi che Maometto con la forza militare poteva costringere gli avversari a diventare musulmani.

Malgrado lui sostenesse che la "Bibbia" aveva predetto la sua venuta, un esame attento rivela che «lui corrompe tutte le prove del Vecchio e del Nuovo Testamento» .

Mentre l'Aquinate e molti altri scrittori si accontentavano di dire che Maometto univa verità a falsità, alcuni andarono oltre, affermando che «quando diceva qualcosa di vero lui vi misceleva il veleno per corromperlo». Le affermazioni vere potevano quindi essere viste come miele, aggiunto solo per nascondere il veleno. Un autore esprime così questo concetto: «Notate che per tutto il libro, lui con meravigliosa abilità, quando sta per dire qualcosa di empio o rammenta di averlo detto, aggiunge subito qualcosa sul digiuno o sulla preghiera o sulle lodi a Dio» .

Questo aspetto dell'immagine dell'Islàm sottintende che l'immagine del Cristianesimo era all'estremo opposto: la "Bibbia" era vista come espressione pura e incontaminata della verità divina, in possesso di una forma assoluta valida sempre e dovunque. Si riteneva che i precetti latini attraessero razionalmente gli uomini maturi, istruiti e colti, e che poggiassero su solide prove storiche .

b) «L'Islàm come religione di violenza e di spada»: come abbiamo già accennato, gli studiosi, tra cui l'Aquinate, ritenevano che Maometto avesse diffuso la sua religione con la

forza militare. Si supponeva anche che la religione dei Saraceni imponesse di «derubare, far prigionieri e uccidere gli avversari di Dio e del loro profeta, e perseguitarli e distruggerli in ogni modo» (Pedro de Alfonso). Un difensore ad oltranza delle Crociate, Umberto di Romans, arrivò a dire che «sono così fanatici per la loro religione che ovunque mantengano il potere decapitano senza pietà chi predichi contro di essa». Da questo punto di vista l'immagine europea dell'Islàm è lontana dal vero. Come è stato detto nella prima conferenza, la scelta tra l'Islàm e la spada non venne imposta agli Ebrei, ai Cristiani e ai membri di altre religioni riconosciute, ma fu ristretta agli adoratori di idoli ed era poco nota al di fuori dell'Arabia. Le attività militari dei Musulmani, di cui sono pieni i racconti, portarono solo all'espansione militare; la conversione all'Islàm avvenne con il predicare o con la pressione sociale .

Nell'immagine dell'Islàm come religione di violenza è insita l'immagine opposta del Cristianesimo come religione di pace, diffusa con la persuasione. E' strano che uomini impegnati nelle Crociate credessero che la loro fosse una religione di pace, mentre quella dei loro avversari era di violenza .

Alcuni scrittori si resero conto che il concetto di una religione di pace era ideale, e sostennero che il fatto che i cattivi cristiani non osservassero l'ideale non era un'obiezione alla Cristianità. Il paradosso si può presumibilmente spiegare notando che il proposito della crociata non era la conversione forzata del nemico ma, come San Tommaso d'Aquino affermò in seguito, il divieto agli infedeli a ostacolare la fede cristiana. Forse questo includeva la riconquista di terre che spettavano ai Cristiani .

c) «L'Islàm come religione di lascivia»: agli occhi dell'Europa medioevale l'Islàm era una religione di lascivia, specialmente nel campo sessuale; l'attenzione era concentrata sulle numerose donne dei musulmani: spesso si pensava che, a parte la disponibilità del borsellino di un uomo, non ci fossero restrizioni nel numero di mogli che questi poteva avere. Scrittori che avrebbero dovuto sapere che non ne erano permesse più di quattro parlavano di un limite di sette o dieci. Spesso si traducevano male i versi del "Corano" per inserire un riferimento sessuale negativo dove non ce n'era nessuno. Almeno uno scrittore vi trovò un verso che secondo lui permetteva la fornicazione. Altri sembravano provare piacere nel moltiplicare i dettagli sulla vita sessuale di Maometto. Si diceva che tra gli sposi venivano incoraggiate e praticate forme di rapporto innaturali o bestiali. Si affermava perfino che il

"Corano" ammetteva l'omosessualità. Per alcuni l'apice della libertà sessuale islamica si trovava nelle descrizioni coraniche del Paradiso.

Era data grande importanza alle "huri", o fanciulle dagli occhi scuri assegnate in Paradiso ai credenti, e questo era considerato massimamente scandaloso. Veniva molto criticata anche la vita coniugale dello stesso Maometto, anche se spesso le critiche erano basate su esagerazioni o dichiarazioni false .

Alcuni dettagli di questa descrizione medioevale hanno una base reale .

Un musulmano può avere quattro mogli e in aggiunta concubine, sue schiave, e può divorziare da una moglie senza fornire ragioni. Però i matrimoni e i divorzi sono procedimenti legali accuratamente regolati, e non avvengono per caso. Per quanto riguarda le relazioni sessuali fuori del matrimonio, alcune comunità musulmane sono puritane, e una ragazza che ha un bambino illegittimo può essere uccisa da un membro della sua famiglia perché l'ha disonorata. L'adulterio tra due persone coniugate è punibile con la lapidazione (come nella "Bibbia"), ma l'esecuzione della pena è tanto ristretta da condizioni legali da essere raramente comminata. Certo nel Paradiso coranico ci sono le "huri", o alternativamente «spose pure», ma spesso si ritiene che la maggiore felicità raggiunta in quel luogo sia quella di veder Dio .

Quindi l'immagine medioevale della sessualità islamica è sotto un certo aspetto falsa .

Per l'europeo il musulmano era licenzioso anche per altri versi. Il «ben vivere» della Spagna e della Sicilia islamiche deve essere apparso come lascivia a chi non poteva godere di quei fasti. Si diceva che il "Corano" insegnava agli uomini a rompere i giuramenti se gli veniva comodo, e che un uomo sarebbe andato in Paradiso senza aver compiuto buone azioni, a patto che ripetesse la "shahada" (confessione di fede). Si supponeva anche che il credere nel destino di molti musulmani era diventato una scusa per la pigrizia e la depravazione .

Anche qui l'immagine dell'Islàm contiene un insieme di verità e falsità. L'Islàm attacca il monachesimo e non onora il celibato, ma approva quasi tutte le altre forme di ascetismo .

Il digiuno del Ramadan è una grande prova di resistenza, ed è condiviso da vasti settori della popolazione nei paesi prevalentemente musulmani .

Questo aspetto dell'immagine dell'Islàm suggeriva che il Cristianesimo non indulgesse alle passioni. L'ideale cristiano era certo di matrimonio monogamo per tutta la vita, e anche

all'interno del matrimonio si riteneva che il rapporto sessuale non fosse tutto sommato una cosa buona: la capacità copulativa degli uomini era destinata alla procreazione, non al piacere. Tra breve presenteremo ulteriori implicazioni di questi aspetti sulla sessualità .

d) «Maometto come Anticristo»: per alcuni studiosi europei dell'Islàm non era sufficiente dire che il "Corano" conteneva molte falsità e che Maometto non era un profeta. Pietro il Venerabile fece sua l'idea di alcuni teologi greci: questi sostennero che l'Islàm era peggio di un'eresia e i Musulmani dovevano essere considerati pagani .

Il fulcro del pensiero cristiano al riguardo sosteneva che Maometto aveva fondato una religione, pur non essendo un profeta e aveva incoraggiato il male, quindi doveva essere strumento o agente del Demonio. In questo modo l'Islàm viene collocato al polo opposto della Cristianità .

- L'immagine contrastante dell'Europa (2) .

Allora questi sono i quattro aspetti principali dell'immagine distorta dell'Islàm che si formò in Europa tra il secolo dodicesimo e il quattordicesimo; essi, tuttavia, implicano gli aspetti di un'immagine parallela e contrastante del Cristianesimo cattolico. Dal momento che questo era il modo in cui gli Europei occidentali vedevano se stessi, quest'ultima immagine implicita può anche essere considerata un'immagine dell'Europa occidentale.

Si riteneva che il Cristianesimo fosse fonte di verità, e facesse appello alla razionalità umana. Era una religione di pace, che convertiva gli uomini con la persuasione, e una religione di ascetismo, che mortificava tutti i desideri «carnali». Questa visione non fu mai interamente espressa, ma era presente nell'immagine dell'Islàm .

Che fosse possibile dare un resoconto sistematico e razionale della fede cristiana fu ampiamente dimostrato dai pensatori dei secoli dodicesimo e quattordicesimo, e soprattutto da San Tommaso d'Aquino, anche se nell'età immediatamente successiva lui probabilmente non parve molto superiore ai suoi contemporanei, come invece pensiamo noi.

La struttura intellettuale elaborata dall'Aquinate giunse come conclusione di un processo sviluppatosi per oltre un secolo. In questo periodo, la scienza e la filosofia araba avevano dato all'Europa una nuova concezione del mondo. La

scienza aveva stimolato interessi pratici preesistenti, e da questi studi scientifici era scaturita una visione cosmologica e metafisica più ampia. Benché la teologia non sia basata sulla cosmologia, un uomo non può tollerare a lungo una radicale disarmonia tra la sua cosmologia e le sue convinzioni religiose. I teologi europei quindi si accinsero a far conciliare la dottrina cristiana con la nuova scienza. L'Aquinate, come molti altri, accettò le conoscenze apprese dagli Arabi, specialmente nella loro forma aristotelica. Sfruttando il lavoro dei suoi predecessori, ottenne un sistema di pensiero di grande coerenza, nel quale la scienza, la filosofia e la dottrina religiosa erano armoniosamente incluse. La dichiarazione cristiana dell'appello alla parte razionale dell'uomo poteva certamente essere giustificata .

Bisogna anche sottolineare che l'Aquinate era perfettamente conscio della presenza dell'Islàm ai confini della Cristianità, e della minaccia che esso rappresentava. Nel secondo capitolo della "Summa contra Gentiles" afferma che il suo obiettivo è quello di «rendere manifesta la verità proclamata dalla fede cattolica», e aggiunge che, mentre contro gli Ebrei e gli eretici si possono usare argomenti presi rispettivamente dal Vecchio e dal Nuovo Testamento, contro i Musulmani e i pagani bisogna ricorrere alla ragione naturale.

Egli aggiunge che questa non può provare da sola ogni dottrina cristiana, ma riesce a dimostrare, ad esempio, che Dio esiste ed è uno. D'altro canto, nel caso degli insegnamenti cristiani che vanno oltre la comprensione della ragione naturale, come la dottrina della Trinità, si può dimostrare che le obiezioni che le si oppongono non trovano suffragio nella stessa. L'obiettivo di "Contra Gentiles" è quindi apologetico: si propone di difendere la fede cristiana contro obiezioni e criticismi, e di farlo sulla base della ragione naturale, senza presupporre che gli avversari accettino la "Bibbia". In questo modo la forma dell'opera è determinata, o almeno impostata, secondo l'esistenza dell'Islàm come problema per gli Europei occidentali; e la Cristianità è presentata come superiore non solo all'Islàm come è inteso dai musulmani comuni ma anche relativamente alle convinzioni di filosofi come Avicenna e Averroè .

E' significativo il rilievo conferito ad Aristotele dalla filosofia tomista e dal pensiero europeo successivo. Gli studi classici non erano mai svaniti del tutto in Europa, perché il latino aveva continuato ad essere la lingua colta. Si sapeva un po' di greco, soprattutto per i contatti con i Bizantini, e nel

secolo dodicesimo vennero tradotti dal greco testi di Platone, Aristotele e altri. Ma il pensiero più influente del tempo era quello di Avicenna, forse perché si adattava alla corrente platonica del pensiero cristiano, e secondo studi recenti forse è stato più importante di quanto si sia pensato finora. Il secolo tredicesimo portò un aumento dell'influenza di Aristotele, favorito principalmente dalle traduzioni delle opere di Averroè, molte delle quali erano commenti al filosofo. Ciò che vorrei suggerire qui è che gli Europei erano attratti da Aristotele non solo per le qualità intrinseche della sua filosofia, ma anche perché egli in un certo senso apparteneva alla loro stessa radice culturale europea. Questo equivale a dire che la posizione centrale conferitagli nella filosofia e nella scienza deve essere in parte ascritta all'affermazione europea di diversità dall'Islàm. La semplice negazione dell'Islàm, quando di fatto si attingeva così abbondantemente dalla scienza e dalla filosofia araba, sarebbe stata difficile, se non impossibile, senza un complemento positivo. Questo complemento positivo era il ricorso al mondo classico (greco e romano) dell'Europa .

Dante rappresenta una fase del processo con cui l'Europa si distanziò dal mondo islamico per identificarsi con l'eredità classica. Alcune delle idee principali della "Divina Commedia" giungono probabilmente da fonti islamiche, e Dante era consapevole del debito dell'Europa nei confronti dei filosofi arabi. Eppure ciò che spicca nella sua grande opera è la poca rilevanza dell'Islàm. La distinzione da questo è segnata dalla presenza di Maometto nell'Inferno tra i seminatori di discordia, eppure su di lui viene detto molto meno che su Ulisse, eroe classico. Il contributo dei filosofi arabi è riconosciuto dalla collocazione di Avicenna e Averroè nel Limbo, ma essi sono solo due, mentre ci sono molti Personaggi greci e romani, e nella «famiglia filosofica» Aristotele è «maestro di color che sanno». Inoltre l'intera opera abbonda di riferimenti classici, e Virgilio è guida di Dante .

Un'ulteriore fase del processo può essere osservata dall'evolversi del Rinascimento. In questo la precedente ammirazione per il mondo arabo è sostituita dalla repulsione. Pico della Mirandola (1463-94), che conosceva bene l'arabo, l'aramaico e l'ebraico, dice all'inizio di uno dei suoi trattati: «Lasciateci per amor del cielo Pitagora, Platone e Aristotele, e tenetevi i vostri Omar, Alchabitius, Abenzoar, Abenragel». Nei secoli tredicesimo e quattordicesimo c'era una cattedra di arabo a Salamanca (come a Bologna, Oxford, Parigi e Roma); ma nel 1532, quando uno studioso dei Paesi Bassi si informò a

Salamanca per avere lezioni di arabo, un professore spagnolo gli disse: «Perché vi interessate a questa lingua barbara, l'arabo? E' sufficiente sapere il latino e il greco. Quando ero giovane ero sciocco come voi, e studiai ebraico e arabo, ma le ho abbandonate da tempo, dedicandomi completamente al greco. Vi consiglio di fare lo stesso» .

- La realtà nel mondo islamico .

Da questo resoconto della visione distorta dell'Islàm che si sviluppò in Europa, e dell'immagine contrastante del Cristianesimo con la sua nuova base intellettuale, volgiamoci a considerare la situazione molto diversa del mondo islamico. Come ho detto in precedenza, quando lo storico islamico esamina la storia del Medioevo europeo è colpito innanzitutto dal vigore e la profondità del movimento delle Crociate e dal posto importante occupato dalla nuova immagine dell'Islàm nella visione europea. La ragione di questo stupore è che nel mondo islamico non v'è niente di analogo .

Quando si pensa alle Crociate come a una serie di guerre tra il Cristianesimo e il mondo islamico, è naturale aspettarsi che esse abbiano lo stesso rilievo nella storia europea e in quella islamica, ma la realtà è ben diversa. All'epoca dei combattimenti le terre ad oriente del Mediterraneo attaccate dai crociati erano divise tra molti sovrani minori, il cui obiettivo principale era di mantenere la posizione personale e avere la meglio sui rivali locali. Non c'era motivo di unirsi contro i Franchi, e a volte alcuni si allearono con i Franchi contro altri Musulmani. Fu questa discordia tra i Musulmani che consentì il successo ottenuto dai crociati. La maggiore potenza islamica al tempo della caduta di Gerusalemme era il sultanato selgiuchide: controllava Baghdad e quasi tutti i grandi centri orientali della cultura islamica, ma aveva la capitale effettiva a Ispahan, a circa sei settimane di viaggio dalla scena dei combattimenti. Gli uomini di Ispahan non erano certo preoccupati per l'invasione di un territorio piuttosto limitato, e situato a così grande distanza. Ci si rende conto della poca importanza dei crociati dal racconto del grande storico Ibn-Khaldun (morto nel 1406). Nel suo lungo "Muqaddima", o "Introduzione alla storia", gli unici riferimenti alle Crociate sono contenuti in alcuni paragrafi sul controllo navale del Mediterraneo e in due o tre frasi sulle moschee e gli edifici sacri di Gerusalemme (3). In breve, per la maggior parte

del mondo islamico le Crociate non ebbero più importanza delle guerre alla frontiera nord-occidentale dell'India per gli Inglesi nel secolo diciannovesimo, e probabilmente fecero meno impressione all'opinione pubblica generale .

La mancanza di percezione di questa differenza di significato delle Crociate per l'Europa e per il mondo islamico ha persino indotto illustri storici dell'Europa a esagerare gli effetti avuti dalle Crociate sulla politica islamica. E' stato affermato, ad esempio, che esse aggravarono la disgregazione del califfato abbaside e impedirono ai Musulmani di affrontare adeguatamente le invasioni mongole. Queste dichiarazioni hanno poco fondamento. Gli Abbasidi praticamente non avevano più potere politico dal 945, e divennero invece più forti dopo il 1191: quando il Saladino, che come sunnita li riconosceva, aveva determinato la caduta della dinastia fatimide al Cairo. Per quanto riguarda la resistenza ai Mongoli, essa fu assunta principalmente dai sovrani islamici orientali, non coinvolti nelle Crociate. Gli storici europei sostengono anche che le Crociate cambiarono l'atteggiamento musulmano verso i Cristiani, ma ciò non è certo: se non temporaneamente e localmente, tra le persone venute in contatto con i crociati. Alcuni capi musulmani dichiararono di combattere una "Jihad", o guerra santa, e quest'idea aumentò sicuramente l'entusiasmo di molti loro uomini, ma la concezione della "Jihad" era vecchia di secoli, e non aveva ripercussioni sulla società in generale. I Musulmani non elaborarono una nuova immagine del Cristianesimo in seguito alle Crociate; in un certo senso, conservavano sin dai tempi di Maometto una visione distorta della Cristianità che avrebbe sostenuto sufficientemente la loro convinzione di superiorità .

- Il significato per l'Europa dell'incontro con l'Islàm .

Nel corso di queste conferenze, abbiamo finora esaminato in generale un lungo periodo storico, e ora dobbiamo fare qualche valutazione circa il significato che il contatto con l'Islàm ebbe per la Cristianità occidentale .

Il senso di inferiorità dell'Europa occidentale nei confronti della civiltà islamica aveva molte sfaccettature. La tecnologia islamica era superiore a quella europea in molti punti e i ricchi musulmani avevano a disposizione maggiori lussi, ma questo probabilmente era un aspetto minore. Dal punto di vista militare, i Saraceni erano stati temuti in passato, ma adesso i

cavalieri normanni sapevano tenere loro testa .

Tuttavia il dominio islamico aveva un'estensione enorme. All'inizio del secolo dodicesimo gli uomini pensavano che il mondo consistesse di tre parti: Asia, Africa ed Europa. Si pensava che la più grande di queste, l'Asia, fosse quasi interamente musulmana, insieme alla maggior parte dell'Africa, mentre non tutta l'Europa era cristiana.

Ne derivava che quasi due terzi del mondo erano musulmani. Inoltre i Cristiani che venivano a contatto dei Musulmani devono aver trovato irritante il loro incrollabile senso di superiorità. In generale i sentimenti degli Europei occidentali verso l'Islàm non differivano da quelli provati da una classe subalterna in un grande stato. Come classe subalterna, essi profusero nella religione il loro sforzo di affermazione contro il gruppo privilegiato e, in particolare, in quelle che possono essere definite due forme nuove di credo cristiano: il culto di San Giacomo di Compostela e il movimento delle Crociate .

Il pellegrinaggio a Compostela e l'entusiasmo per la crociata a Gerusalemme furono i due fulcri di un movimento religioso popolare .

L'immagine distorta dell'Islàm tra gli Europei era necessaria per controbilanciare il loro senso di inferiorità. Uno dei contributi principali alla sua costruzione fu dato da Pietro il Venerabile, sia per aver commissionato la raccolta di Toledo sia per aver scritto il riassunto della dottrina islamica e la sua confutazione. Questo avvenne poco prima della metà del secolo dodicesimo, in un momento in cui l'assimilazione della scienza e della filosofia arabe era agli inizi. Così la dipendenza intellettuale europea dall'Islàm probabilmente aveva poco a che fare con il senso di inferiorità, anche se è opportuno ricordare che due traduttori di Pietro, Hermann di Dalmazia e Robert di Ketton, stavano studiando astronomia prima che egli li convincesse ad accettare il suo incarico. Ne consegue che Pietro il Venerabile deve essere stato un po' consapevole della nuova conoscenza trasmessa dai Saraceni, e può aver avuto un inconscio senso di inferiorità nei loro riguardi. L'immagine dell'Islàm creata in questo periodo dagli studiosi cristiani permise ad altri cristiani di pensare che, quando combattevano contro i Musulmani, combattevano per la luce contro il buio. I Musulmani potevano essere forti, ma adesso i Cristiani erano convinti di essere superiori nella religione .

Il concetto di guerra fra luce e buio è suggestivo, ma in questo mondo post-freudiano gli uomini sanno che il buio

attribuito ai nemici è una proiezione del proprio buio, che non è stato accettato. In questo modo l'immagine distorta dell'Islàm deve essere considerata una proiezione del lato oscuro dell'uomo europeo. La violenza e la sessualità smodata attribuite ai Saraceni esistevano anche in Europa, sebbene contrarie ai principi cristiani. Secondo la teoria cristiana la sessualità era «carnale», e tale elemento impediva all'anima dell'uomo di raggiungere la vita eterna. Di conseguenza il celibato monastico era una forma di vita superiore a quella del matrimonio. Eppure è lecito domandarsi se l'uomo comune, anche quando professava una devozione formale alla superiorità del celibato, nella pratica non si comportasse poi secondo il principio che l'esercizio della sessualità era un bene grande .

Una riprova della crescente presa di coscienza del Cristianesimo europeo viene dal fatto che alcune figure importanti giunsero a capire che l'idea di «Islàm» rappresentava i lati negativi dell'Europa. Di John Wycliffe, ad esempio, attivo nella seconda metà del secolo quattordicesimo, uno studioso moderno ha scritto: «Per lui le principali caratteristiche dell'Islàm appartenevano anche alla Chiesa occidentale del suo tempo. Questo non implica che fosse ben disposto verso l'Islàm. Le caratteristiche dominanti dell'Islàm e della Chiesa occidentale, secondo lui, erano orgoglio, cupidigia, desiderio di potere, avidità di possesso, violenza, e preferenza dell'ingegnosità umana alla parola di Dio. Questi aspetti in Occidente erano la causa primaria sia delle divisioni all'interno del Cristianesimo sia della divisione dell'Occidente dai suoi vicini» (4) .

Parlando della Chiesa occidentale in generale, Wycliffe usò persino la frase «noi, maometti occidentali». Dal momento che l'immagine distorta ebbe un significato così profondo per la vita dell'Europa, non è sorprendente il fatto che possa essere durata per secoli. Quando si esaminano tutti gli aspetti del confronto medioevale tra la Cristianità e l'Islàm è chiaro che l'influenza di questo sulla prima è più grande di quanto si pensi di solito. L'Islàm non si limitò a spartire con l'Europa occidentale molti prodotti materiali e scoperte tecnologiche, non stimolò solo l'Europa intellettualmente nei campi della scienza e della filosofia, ma la spinse anche a formare una nuova immagine di se stessa. Poiché l'Europa reagiva contro l'Islàm sminuì l'influenza dei Saraceni e esagerò la sua dipendenza dall'eredità greca e romana. Così oggi è dovere primario per noi Europei occidentali, che ci avviciniamo

all'epoca di un mondo unico, correggere questa falsa enfasi e riconoscere in pieno il nostro debito nei riguardi del mondo arabo e islamico.

NOTE

Abbreviazioni.

n. 2/13, eccetera: nota 13 al capitolo 2, eccetera .

EI2: "Encyclopaedia of Islàm" (nuova edizione); vedi n. 1/1 .

GAL; S: "Geschichte der Arabischen Literatur"; Supplementband; vedi n . 3/1 .

CAPITOLO 1 .

N. 1. Nell'ambito delle opere di consultazione sull'Islàm le più importanti per l'argomento di queste conferenze sono "The Encyclopaedia of Islàm", "Abstracta Islamica", e l'"Index Islamicus" di J. D. Pearson. La prima edizione dell'"Encyclopaedia" (quattro volumi e un supplemento, Leida, 1913-42) è ancora necessaria per la seconda parte dell'alfabeto. La seconda edizione (Leida e Londra, 1960-) è circa a metà al momento in cui scrivo, ed è citata come EI2 .

Le rubriche dell'"Encyclopaedia" (con alcune eccezioni) seguono i termini arabi, e così la trattazione della Spagna islamica va sotto la voce «(al-) Andalus». Gli "Abstracta Islamica" escono annualmente come supplemento alla "Revue des Etudes Islamiques" pubblicata a Parigi. La prima "série" accompagnò la "Revue" nel 1927. Gli "Abstracta" sono una lista di articoli e libri sull'Islàm e in alcuni casi hanno brevi accenni al contenuto.

Saranno forniti dei riferimenti alla nuova classificazione introdotta nel 1963. L'"Index Islamicus" di Pearson, 1906-55 (Cambridge, 1958), elenca tutti gli articoli su argomenti islamici comparsi in un'ampia serie di periodici. Prosegue con supplementi che escono ogni cinque anni. La stessa classificazione di articoli è usata nel volume originale e nei supplementi. Una breve bibliografia si può trovare nelle ultime

due sezioni della "Introduction à l'histoire de l'Orient musulman" (seconda edizione, Paris, 1961), 221-37; confronta la revisione inglese .

L'argomento generale delle conferenze è trattato, almeno in parte, in numerose opere.

Una decina di saggi su vari aspetti dell'influenza islamica sono contenuti in "The Legacy of Islâm" edita da Sir Thomas Arnold e Alfred Guillaume (Oxford 1931). Un'edizione nuova e completamente rinnovata è in preparazione, a cura di Edmund Bosworth .

Due volumi intitolati "L'Occidente e l'Islâm nell'Alto Medioevo" (Spoleto, 1965) contengono gli interventi e le discussioni di un congresso svoltosi a Spoleto nel 1964, sotto il patrocinio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. Il libro di Sigrid Hunke

"Allahs Sonne über dem Abendland; unser arabisches Erbe" (Stoccarda, 1960) ha uno stile divulgativo e si basa su una solida cultura, come si vede dalla vasta bibliografia, specialmente di opere tedesche, ma le idee radicate dell'autrice su questo argomento la portano ad essere un po' prevenuta su alcuni punti. La conferenza di Sir Hamilton Gibb su

«The Influence of Islamic Culture on medieval Europe» ("Bulletin of John Rylands Library", 38 [1955], 82-98) contiene alcune osservazioni interessanti. Altri libri da consultare sono: Christopher Dawson, "Religion and the Rise of Western Culture" (London, 1950); Samuel C. Chew, "The Crescent and the Rose: Islâm and England during the Renaissance"

(Oxford, 1937); Stanwood Cobb, "Islamic Contributions to Civilization" (Washington, 1963); A. Malvezzi, "L'Islamismo e la cultura europea" (Firenze, 1956) .

N. 2. Una buona trattazione dei primi anni della Spagna islamica si può trovare nei tre volumi di Evariste Lévi-Provençal: "Histoire de l'Espagne musulmane" (Paris, 1950-53).

Essi sostituiscono l'"Histoire des musulmans d'Espagne" di Reinhardt Dozy, 711-1110 (Leida, 1861; traduzione inglese, "Spanish Islâm", London, 1913) e anche la versione fattane da Lévi-Provençal (Paris, 1932). Sfortunatamente Lévi Provençal morì prima di andare oltre il 1031. Non c'è un volume singolo che comprenda esaustivamente i secoli tardi, anche se molti studiosi sono impegnati in ricerche su certi aspetti del periodo

Lévi-Provençal si occupa del secolo undicesimo nella sua revisione di Dozy, ma probabilmente avrebbe raccontato i fatti in modo diverso se avesse vissuto abbastanza da scrivere il suo

punto di vista. Il periodo almohade è trattato in modo esauriente da Ambrosio Huici Miranda nella sua "História politica del imperio almohade" (Tetuan, 1956-57) .

Una descrizione generale di tutto il periodo si trova in Watt e Cachia, "A History of Islamic Spain" (Edinburgh, 1965), con ulteriori dettagli bibliografici. Si può anche citare la parte quarta (pagine 493-601) della "History of the Arabs" (settima edizione, London, 1961) di Philip Hitti. In "Islàm d'Espagne, une rencontre de l'Orient et de l'Occident" (Paris, 1958), Henri Terrasse usa la sua conoscenza specifica dell'arte e dell'architettura per fornire una valida interpretazione del significato della Spagna islamica. Le riflessioni generali di Lévi-Provençal sulla Spagna islamica si trovano in tre conferenze, tenute in Egitto nel 1938, pubblicate come libro con il titolo "La civilisation arabe en Espagne, vue générale" (nuova edizione, Paris, 1948). Vedi anche: "Encyclopaedia of Islàm", voce «(al-) Andalus» e voci su individui, dinastie e città; "Abstracta Islamica", sezione 1A, 7

«L'Occident musulman jusqu'au quinzième siècle»; "Index Islamicus", sezioni 35 (storia) e 37, h (letteratura) .

N. 3. L'opera principale sulla Sicilia è di Michele Amari, "Storia dei musulmani di Sicilia" (rivisto da C. Nallino), Catania, 1933-38. Una trattazione più breve di Aziz Ahmad uscirà nelle "Islamic Surveys Series". Non esiste un'opera singola che esamini la penetrazione araba in Europa in paesi diversi dalla Spagna. In "Muhammad and the Conquest of Islàm", Francesco Gabrieli dedicò pagine 199-204 a Francia, Italia e Sicilia, fornendo una bibliografia. Le opere più recenti sono: J . Lacam, "Les Sarrazins dans le haut moyen-âge français" (Paris, 1965); G. Musca,

"L'emirato di Bari" (Bari, 1964). Confronta anche U .Rizzitano nella relazione al congresso di Spoleto (vedi n. 1), vol. 1, 93-114, e Hitti, "History of the Arabs", 602-14 .

N. 4. I trattati sull'espansione araba includono, oltre a quello di Gabrieli citato nella nota precedente: Bernard Lewis, "The Arabs in History" (London, 1950, eccetera); Robert Mantran, "L'expansion musulmane (septième-onzième siècles)", (Parigi, 1969), con un'ampia bibliografia; John Bagot Glubb, "The Empire of the Arabs, A.D. 680 860", (London, 1963) .

N. 5. La "Jihad" o «guerra santa» è discussa in Watt, "Islàm and the Integration of Society" (Edinburgh, 1968), 14-19. L'apparente motivazione religiosa dei conflitti cristiano-musulmani nei secoli dodicesimo e tredicesimo è studiata da John L. La Monte con il titolo «Crociata e Jihhad» in "The Arab

Heritage", edito da Nabih Amin Faris (Princeton, 1946), 159-98. L'articolo «Djihad» di E. Tyan in EI2 si occupa prevalentemente di aspetti giuridici .

N. 6. Questa corrente di pensiero è sviluppata da Christopher Dawson in un capitolo su

«L'espansione della cultura musulmana» in "The Making of Europe" (London, 1946), 118-34. Sono anche importanti i primi tre capitoli del libro di G. E. von Grunebaum "Islàm: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition" (American Anthropological Association Memoir n. 81; Menasha, 1955). Confronta inoltre Watt, "Islàm and the Integration of Society", specialmente i capitoli 6 e 7 .

N. 7. Confronta Louis Massignon, «Le 'hadith al-ruqya' musulman, première version arabe du Pater», "Revue de l'histoire des religions", 133 (1941), 57-62; ristampato in "Opera Minora", ed. Y. Moubarac (Beirut, 1963), 1. 92-6 .

N. 8. L'espansione del pensiero e dell'interesse intellettuale può essere rintracciata nelle prime fasi della letteratura araba; confronta lo studio di Sir Hamilton Gibb "Arabic Literature, an Introduction" (Oxford, 1963, seconda edizione; poi "Histoire de la littérature arabe" (Parigi, 1943, eccetera), di J. M. Abd-el-Jalil e "Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du quinzième siècle" (Parigi, 1952-66, 3 volumi) .

N. 9. Un'esauriente presentazione di questi problemi si trova in Lévi Provençal, "Histoire", op. cit., 1. 118-26 (la spedizione di Carlo Magno del 778 e le sue relazioni con Córdoba e Harun al-Rashid), 225-39 (opposizione cristiana a Córdoba). Confronta anche: Edward P. Colbert, "The Martyrs of Cordoba 850-859: a Study of the Sources" (Washington, 1962); James Waltz, «Il significato dei martiri volontari a Córdoba nel secolo nono»,

"Muslim World", 9 (1970), 143-59, 226-36; entrambi contengono ulteriori riferimenti .

N. 10. Gli interessi francesi in Spagna sono presentati in modo esauriente da Marcelin Defourneaux in "Les Français en Espagne aux onzième et douzième siècles" (Paris, 1949) .

CAPITOLO 2 .

N. 1. Il libro di Sir Thomas Arnold, erratamente denominato "The Preaching of Islàm" ("La predicazione dell'Islàm"), (seconda edizione, London, 1913, eccetera), non riguarda i sermoni ma, come dice il sottotitolo, "A history of

the Propagation of the Muslim Faith"("Una storia della propagazione della fede musulmana"), con metodi pacifici, e racconta molti fatti su questo argomento.

N. 2. Articoli importanti sono quelli di Claude Cahen e R. S. Lopez nella relazione sul congresso di Spoleto (1. 391-432, 433-60) .

L'attività economica nella Spagna islamica è descritta da Lévi Provençal in "Histoire", op. cit., 3. 233-324 (capitolo 12, "L'essor économique") .

N. 3. Il saggio di Pirenne su «Le mouvement économique et social», nel libro di G. Glotz "Histoire du Moyen Age", 8: "La civilisation occidentale au Moyen Age" (Paris, 1933) è tradotto in inglese nel suo "Economic and Social History of Medieval Europe" (Londra, 1937). Le prime presentazioni della sua tesi sull'effetto dell'espansione araba in Europa sono descritte nella prefazione al postumo "Mahomet et Charlemagne" (Paris, 1937; traduzione inglese, London, 1939). I dettagli della controversia suscitata da quest'opera hanno poca importanza per il presente volume. Uno dei suoi critici più accesi fu R. S. Lopez, che si unì a I. W. Raymond in "Medieval Trade in the Mediterranean World" (New York, 1955) .

N. 4. Per Fraxinetum confronta Lévi-Provençal, "Histoire", op. cit., 2. 154-60 .

N. 5. Arnold Toynbee ha un interessante racconto sui miglioramenti della carpenteria navale in "A Study of History", 9 (London, 1954), 364-8, con ulteriori riferimenti. Su punti dettagliati si possono consultare vari articoli dell'Enciclopedia Britannica .

N. 6. Per al-Idrisi vedi Mieli, "La science arabe" (n. 3/1), 198 e seguenti; GAL, 1. 628 (S, 1. 876 e seguenti.); "Legacy of Islâm", 89 91; EI2, voce «(al-) Idrisi» di G. Oman con un'ampia bibliografia. Per la geografia araba in generale c'è un lungo articolo «Djughrafiya» di S. Maqbul Ahmad in EI2, confronta anche Mieli, paragrafi 14, 22, 32, 44, 48 .

N. 7. Questi argomenti sono trattati in "Histoire", op. cit., 3. 260 98, di Lévi-Provençal .

N. 8. Sulle forme di irrigazione araba confronta Américo Castro, "The Structure of Spanish History" (n. 2/13), 97 e seguenti .

N. 9. Sull'influenza araba nelle costruzioni, confronta Castro, op . cit., 97 e seguenti .

N. 10. Per l'influenza di Ziryab confronta Lévi-Provençal, "Histoire", op. cit., 1. 268-72 .

N. 11. Per l'influenza della musica araba confronta l'articolo

di H. G. Farmer in "The Legacy of Islàm", 356-75, e la sua "History of Arabian Music to the 12th Century" (London. 1929)

N. 12. Confronta Castro, op. cit., 98 e seguenti .

N. 13. La seconda opinione è quella di Américo Castro in "The Structure of Spanish History" (Princeton, 1954), che è una revisione del suo "España en su historia: cristianos, moros y judios" (Buenos Aires, 1948). Questo volume rappresenta un'analisi più equilibrata dei complessi problemi in esame, e certo rende più giustizia agli elementi arabi nella cultura spagnola. L'opinione alternativa, che sottolinea la continuità della vita della Spagna cattolica dai tempi visigoti, è presentata nelle opere di C. Sánchez Albornoz, specialmente nel suo intervento al congresso di Spoleto, 1. 149-308, «El Islàm de España y el Occidente». Questo modo di considerare la Spagna sembra analogo all'enfasi posta dall'Europa occidentale sulla continuità con la cultura dell'Impero romano e la negazione dei contributi arabi (confronta pagine 49, 79 e seguenti) .

Sono state sostenute anche altre tesi. Dopo la pubblicazione, nel 1832, di "Tales of the Alhambra" di Washington Irving, l'immaginazione dell'Europa parve conquistata dall'aspetto romantico della Spagna moresca. Lungo questa linea "The Moors in Spain" (London, 1888) di Stanley Lane-Poole, che ammirava gli Arabi ma non amava gli Spagnoli del suo tempo, presenta la tesi secondo cui la grandezza della Spagna era dovuta ai Mori, e fa risalire l'inizio della decadenza alla loro cacciata .

N. 14. Il brano è citato in Arnold, "Preaching of Islàm", 137 e seguenti, e Watt e Cachia, "Islamic Spain", 56. L'originale è nell'"Indiculus Luminosus", paragrafo 35 nella "Patrologia Latina" di Migne, vol. 115. Alvaro è legato all'opposizione cristiana a Córdoba (confronta n. 1/9) .

N. 15. Un interessante esempio di fusione è dato dalle parole spagnole "albaricoque", albicocca, e "albérrigo", pèsca. L'articolo arabo "al " e la lettera "b", che in arabo sostituisce la "p", dimostrano che esse sono entrate nello spagnolo da un dialetto arabo, ma in uno stadio precedente le parole derivavano dal latino "praecox" e "persica!", dal momento che il primo era considerato un frutto «primaticcio», e il secondo una mela «persiana» .

N. 16. Si è scritto molto sul rapporto tra la poesia provenzale e quella araba. Sir Hamilton Gibb, in "The Legacy of Islàm", 180-209, insiste sullo stimolo della poesia europea nella direzione del romanticismo; confronta anche Pierre

Cachia in Watt e Cachia, "Islamic Spain", op. cit., 159-61, 189 e seguenti .

N. 17. Citato da Dawson, "Religion and the Rise of the Western Culture", 183 e seguenti .

CAPITOLO 3 .

N. 1. Per le traduzioni dei trattati greci in arabo il materiale basilare si trova in Moritz Steinschneider, "Die arabischen übersetzungen aus dem Griechischen", Graz, 1960 (ristampato da tre periodici datati dal 1889 al 1896). I manoscritti sono elencati sotto i nomi dei traduttori in Carl Brockelmann, "Geschichte der arabischen Literatur", 1 (seconda edizione, Leida, 1943), 219-29; Erster Supplementband (Leida, 1937), 362-71.

(Altrove quest'opera è chiamata GAL, S). De Lacy O'Leary fa una breve descrizione delle traduzioni in "How Greek Science Passed to the Arabs" (London, 1949), 155-75 .

Confronta Watt, "Islamic Philosophy and Theology" (Edinburgh, 1962), 41-44. C'è una breve trattazione delle traduzioni (pagine 68-76) nell'importante compendio di Aldo Mieli,

"La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale" (1938; ristampato nel 1966 con una bibliografia di A. Mazahéri); esso rappresenta una guida valida al pensiero scientifico degli Arabi con ampi riferimenti. George Sarton, nella sua "Introduction to the History of Science" (Baltimora, 1927 48; specialmente i volumi 1, 2 e 3/1) dedica una particolare attenzione alla scienza araba. Questo argomento è analizzato anche in

"Abstracta Islamica", sezione 2 H, e nell'"Index Islamicus" di Pearson, sezione 4, b, c.

In EI2 vedi specialmente «Hunayn b. Ishak» (G. Strohmaier)

N. 2. Per la matematica e l'astronomia confronta GAL, 1. 238-57, 617 26 (S. 1. 381-402, 851-70); Mieli, "La science arabe", paragrafi 15, 20, 21, 29, 37, 43, 48. L'articolo in "The Legacy of Islâm" (confronta n. 1/1) è di Carra de Vaux. Tra gli articoli importanti in EI2 (n. 1/1) ci sono: Batlamiys (in particolare per Tolomeo; M. Plessner); (al-) Battani (C. A. Nallino); (al-) Bitrudji (J. Vernet); Djabir b . Aflah (H. Suter); (al-) Fargham (Suter, Vernet); Ibn Abi 'l-Ridjal (D . Pingree); Ibn al-Haytham (J. Vernet); 'Ilm al-Hay'a

(astronomia; D . Pingree); 'Ilm al-Hisab (aritmetica, eccetera; A. I. Sabra) .

N. 3. Per la medicina confronta GAL, 1. 265-77, 635-51 (S. 1. 412-26, 884-901), eccetera; Mieli, "La science arabe", paragrafi 16, 19, 23, 33, 38, 45, 50. Max Meyerhof è l'autore di un articolo su «Scienza e medicina» in "The Legacy of Islâm", 311-55 (la citazione a pagina 79 fa riferimento a questo testo). Tra gli articoli in EI2 ci sono: 'Ali b. 'Abbas (C. Elgood); Djalms (Galeno; R. Walzer); Ibn Sina (Avicenna; A.M. Goichon).

Un buon resoconto generale venne dato da E .G. Browne in conferenze pubblicate col titolo "Arabian Medicine" (Cambridge, 1921; traduzione francese di H. P. J. Renaud, Paris, 1933). Le conoscenze complessive sull'argomento sono state trattate in modo esaustivo da Manfred Ullman in "Die Medizin im Islâm" (Leida, "Handbuch der Orientalistik", Ergänzungsband 6/1, 1970) .

N. 4 Per la chimica e altre scienze confronta GAL, 1. 278-82, 651 e seguenti. (S. 1. 426-34, 902-4); Mieli, "La science arabe", paragrafi 25, 31 eccetera; e Meyerhof come in n. 3/3.

Tra gli articoli in EI2 ci sono: (al-) Dinawari (B. Lewin); Djabir b. Hayyan (P. Kraus/M. Plessner); Ibn al-Baytar (J. Vernet) .

N. 5. Per la filosofia il materiale è abbastanza ampio. Confronta GAL, 1. 229-38, 589-617 (S. 1. 371-81, 812-51); eccetera. Una bibliografia utile (fino alla data di pubblicazione) è "Arabische Philosophie", di P. J. De Menasce («Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie», 6; Berna, 1948). L'"Index Islamicus" di Pearson, sezioni 4, a, b.

"Abstracta Islamica", 2G .

I filosofi cristiani che scrissero in arabo sono trattati da Georg Graf in "Geschichte der christlichen arabischen Literatur", 2 (Roma, 1947), 30-2, 109-18, 121-32, 153-6, 160 e seguenti, 228 e seguenti, 233-9, 252 e seguenti, eccetera.

La migliore trattazione della filosofia islamica fu a lungo quella di Tjitje de Boer, "Geschichte der Philosophie im Islâm" (Stoccarda, 1901), ma ora è piuttosto datata.

Quella di Goffredo Quadri, "La filosofia degli Arabi nel suo fiore" (Firenze, due volumi, 1939) tende ad esagerare l'importanza di Averroè. Il resoconto di Richard Walzer è più equilibrato e meglio informato, e sono valide anche le sue conferenze al Collège de France su «L'éveil de la philosophie

islamique», "Revue des études islamiques", 38 (1970), 7-42, 207-42, in particolare per le traduzioni, al-Kindi e al-Farabi. "Greek into Arabic" (Oxford, 1962), dello stesso autore, è una raccolta di articoli, il primo dei quali (pagine 1-28) dà un breve resoconto della filosofia islamica fino ad Averroè. Il primo volume della "Histoire de la philosophie islamique" (Parigi, 1964) di Henri Corbin, che arriva ad Averroè, analizza anche la teologia e la scienza, e quindi dedica meno spazio del dovuto alla filosofia in senso stretto; una caratteristica importante è la maggiore enfasi sul movimento sciita e sui pensatori della metà orientale del mondo islamico, e questo dovrebbe rendere molto interessante il secondo volume, quando uscirà .

Confronta anche Watt, "Islamic Philosophy and Theology", (n. 3/1); l'articolo di Alfred Guillaume su «Filosofia e teologia» in "The Legacy of Islām" (239-83) e i seguenti articoli in EI2: Abu Hayyan al Tawhidi (S. M. Stern); Akhlak (Etica; R. Walzer); Ibn Badjdja (Avempace; D. M. Dunlop); Ibn Rushd (Averroè; R. Arnaldez); Ibn Sina (Avicenna; A. M. Goichon); Ibn Tufayl (Abubacer; Carra de Vaux); Ikhwan al-Safa' (Y. Marquet). Molti trattati importanti dei filosofi islamici sono stati tradotti nelle lingue europee .

Tra coloro che affrontarono la filosofia in un'ottica teologica il più importante è al-Ghazali, o Algazel. La sua vita e le sue idee, incluso l'«incontro con la filosofia», sono descritte in W. Montgomery Watt, "Muslim Intellectual" (Edinburgh, 1963). Molte sue opere sono state tradotte. La sua critica ai filosofi è apparsa in "The Incoherence of the Philosophers" (traduzione di S. A. Kamali, Lahore, 1958); se ne trovano molte parti anche nella sua confutazione, tradotta da S. van den Bergh come "Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)" nelle «Gibb Memorial Series» (London, due volumi, 1954) .

Egli fornisce un sommario della sua critica della filosofia nel saggio autobiografico "Deliverance from Error" ("Liberazione dall'errore"), che è tradotto in Watt, "The Faith and Practice of al-Ghazali" (London, 1951), 19-85 .

Si possono trovare molti chiarimenti sull'uso fatto dai teologi islamici dei concetti scientifici e teologici greci in un articolo di Josef van Ess su «Dirar b. 'Amr und die 'Cahmiya'; Biographie einer vergessenen Schule», "Der Islām", 43 (1967), 241-79; 44 (1968), 1-70, 318-20. Confronta anche S. Pines, "Beiträge zur islamischen Atomenlehre", Berlino, 1936. La mancanza di entusiasmo dei Musulmani per la scienza in sé è

descritta da Gustav E. von Grunebaum in «Muslim World and Muslim Science», in "Islâm, Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition" (American Anthropological Association Memoir, n. 81; Menasha 1955), 111-26.

CAPITOLO 4 .

N. 1. Per la bibliografia vedi n. 1/2 .

N. 2. In Santiago di Compostela si fusero San Giacomo Maggiore (figlio di Zebedeo) e San Giacomo Minore (o il Giusto, fratello del Signore), e si insisteva spesso sulle analogie tra Santiago e il Signore. A causa della fede nei gemelli divini, Santiago era generalmente considerato fratello gemello del Signore, anche se questa idea non era accettata dall'ortodossia; confronta Américo Castro, op. cit. (n .2/13), 130-49. Castro pensa che il movimento religioso cristiano sia nato come reazione alla motivazione religiosa degli Arabi, ma non ci sono prove di questo, ed è più probabile che il culto di Santiago fosse una risposta al dominio politico degli Arabi, abbinato alla loro sicurezza in fatto di religione .

N. 3. Questa sezione è basata soprattutto sull'opera fondamentale di Carl Erdmann, "Die Entstehung des Kreuzzugsgedanken", Stoccarda, 1935, 1955. Egli parla di Brun di Querfurt nelle pagine 65 e 97. E' importante anche "La chrétienté et l'idée de croisade" di P . Alphanhéry (2 volumi, Parigi, 1954). L'affermazione di Agobardo sul significato della spada del condottiero è citata da Walter Ullmann in "A History of Political Thought: the Middle Ages" (Harmondsworth, 1965), 76. In "The Pelican History of Medieval Europe" (Harmondsworth, 1969), 121 Maurice Keen cita una preghiera per la benedizione della spada di un cavaliere .

N. 4. Oltre alle opere di consultazione generale su questo periodo esiste anche un importante articolo di Gerd Tellenbach, «Die Bedeutung des Reformpapsttums für die Einigung des Abendlandes», in "Studi Gregoriani", 2, ed. G. B. Borino (Roma, 1947), 125-49 .

N. 5 Per le Crociate è stato fatto affidamento soprattutto sulla "History of the Crusades" (Cambridge, 1951-4, 3 volumi; Harmondsworth, 1965) di Sir Steven Runciman.

In "The Eastern Schism" (Oxford, 1955, eccetera) egli considera i rapporti tra il Papato e le Chiese orientali nei secoli undicesimo e dodicesimo. Le Crociate successive al 1291 sono trattate da Aziz S. Atiya in "The Crusade in the later Middle

Ages" (London, 1938). In "Criticism of the Crusade: a study of public opinion and Crusade propaganda"

(Amsterdam, 1940) Palmer A. Throop esamina l'insuccesso del tentativo di Gregorio Decimo (1271-6) di unire l'Europa occidentale nell'azione per mantenere il dominio in Terrasanta

Il problema dell'influenza dell'idea islamica della "Jihad" sui concetti cristiani è esaminato da Albrecht Noth in "Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islām und Christentum" (Bonn, 1966) e la risposta data è sostanzialmente negativa. Nell'articolo intitolato «Crusade and Jihad» (confronta n. 1/5) John La Monte conclude: «Nei secoli dodicesimo e tredicesimo... la religione ebbe lo stesso ruolo che l'ideologia politica ha oggi; né i Cristiani né i Musulmani, con poche eccezioni, fecero appello alla religione eccetto che come travestimento per i fini politici, ma essa era la bandiera ideologica sotto cui gli uomini combattevano e per la quale si trovano sempre uomini pronti a morire»

CAPITOLO 5 .

N. 1. La maggior parte del materiale basilare sulle traduzioni dall'arabo al latino si può trovare nel libro di Moritz Steinschneider "Die europäischen übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts", dapprima pubblicato nei "Proceedings of the Vienna Academy" (1904, 1905) e ristampato a Graz nel 1956. Lo si può integrare con "Die hebräischen übersetzungen des Mittelalters" (Berlino, 1893; Graz, 1956), dello stesso autore. Questi testi si occupano delle opere scientifiche e filosofiche. In seguito però sono state fatte molte ricerche, specialmente dopo la Seconda Guerra Mondiale, e questo modifica molto alcuni punti. Oggi sappiamo che l'attribuzione di una versione ad uno specifico traduttore a volte non è altro che una congettura posteriore, e si è quindi resa necessaria un'analisi precisa di tutti i manoscritti disponibili. I risultati ottenuti finora sono sparsi in numerosi articoli, come: «Avicenna Latinus» di Marie-Thérèse d'Alverny in "Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", 38 (1961), 281-316 con ulteriori riferimenti; J. F. Rivera, «Nuevos datos sobre los traductores Gundisalvo y Juan Hispano», "Al-Andalus", 31 (1966), 267-80. Le conoscenze fino al 1938 sulla trasmissione della scienza araba all'Europa sono riassunte da Aldo Mieli in "La science arabe" (n. 3/1); e

numerosi articoli successivi sono elencati nella bibliografia aggiunta nella ristampa. "Arabic Thought and the Western World" di Eugene A. Myers (New York, 1964) è una raccolta strana: dopo alcuni capitoli non obiettivi sul pensiero arabo in generale, ci sono liste di traduttori e delle loro traduzioni in latino, ebraico eccetera, ma con imprecisioni e senza indicazione delle fonti dell'informazione o della complessità dei problemi e dei dati incerti. La sezione importante dell'"Index Islamicus" di Pearson è 4, c.3. Un resoconto e una valutazione generale dell'influenza della scienza araba in Europa si possono trovare in "Studies in the History of Medieval Science", dello storico Charles Homer Haskins (Cambridge, 1927). Confronta anche George Sarton, "Introduction to the History of Science" (n. 3/1), volumi 2, 3. "Arabic Science in the West" (Karachi, 1958), di D. M. Dunlop, è più recente, e consiste di quattro conferenze tenute originariamente a Cambridge nel 1953; è dedicata molta attenzione a Michele Scoto, Alberto Magno, Pietro Abano e la scuola di Padova. Per la reazione europea alla nuova conoscenza uno studio importante è quello su "Robert Grosseteste and the origins of experimental science" (Oxford, 1953) di A. C. Crombie. Georges Vajda, "Introduction à la pensée juive du Moyen Age", Paris, 1947, dà un'idea del contributo ebreo.

N. 2. L'opera classica sulle università medioevali e altre scuole è "The Universities of Europe in the Middle Ages" di Hastings Rashdall, nuova edizione edita da F. M. Powicke e A.8. Emden, Oxford, 1936. Per l'opera di Alfonso Decimo confronta 2. 76-81, 90 e seguenti. Per le differenze sostanziali tra l'università europea e la madrasa islamica confronta George Makdisi, «Muslim Institutions of Learning in Eleventh Century Baghdad»,

"Bulletin of the School of Oriental and African studies", 24 (1961), 1-56; «Madrasa and University in the Middle Ages», "Studia Islamica", 32 (1970), 255-64.

N. 3. Confronta Hunke, "Allahs Sonne" (n. 1/1), 41-108. Da citare è anche una traduzione della "Disciplina Clericalis" di Pedro Alfonso, dal titolo "Die Kunst vernünftig zu leben" (Zurigo, 1970); il traduttore, Eberhard Hermes, ha aggiunto una lunga introduzione sull'autore e la sua epoca.

N. 4. Confronta, "The Legacy of Islām", 344-54; Hunke, "Allahs Sonne", 109-90. L'opera di Usama ibn-Munqidh è tradotta da Philip K. Hitti come "An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades" (New York, 1929);

vedi specialmente pagine 162-67; il brano è ristampato in James Kritzeck, "Islamic Literature" (Harmondsworth, 1964), 217 e seguenti. Lo studio più completo è Heinrich Schipperges, "Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter", (Sudoffs Archiv, Beiheft 3), Wiesbaden, 1964 .

N. 5. L'influenza dei filosofi islamici sul pensiero medioevale europeo è descritta nelle storie della filosofia quali: Emile Bréhier, "Histoire de la philosophie", vol. 1, part 3 (Parigi, 1931); Etienne Gilson, "La philosophie au Moyen Age" (Parigi 1925) e "A History of Christian Philosophy in the Middle Ages" (Londra, 1955); F. J . Copleston, "A History of Philosophy", vol. 3 (Londra, 1953); Gordon Leff, "Medieval Thought from Saint Augustine to Ockham" (Harmondsworth, 1958); Philippe Wolff,

"The Awakening of Europe" (The Pelican History of European Thought, 1) (Harmondsworth, 1968). Le sezioni importanti del libro di De Lacy O'Leary "Arabic Thought and its Place in History" (Londra, 1922) sono piuttosto superate. Un importante e dettagliato studio è quello di Charles Homer Haskins, "The Renaissance of the 12th Century" (Cambridge, Mass., 1933) .

Vincenzo M. Poggi in "Un classico della spiritualità musulmana" (Roma, 1967) dedica tre capitoli (pagine 53-133) a uno studio sull'influenza del "Munqidh" di al-Ghazali su alcuni scrittori medioevali.

CAPITOLO 6 .

N. 1. La maggior parte di ciò che è detto sull'immagine distorta dell'Islàm è basata sull'attento studio di Norman Daniel, "Islàm and the West, the Making of an Image"(Edinburgh, 1960), dove si trovano riferimenti dettagliati. Una breve presentazione di questo materiale, ma in un contesto più ampio, è data da R. W. Southern in "Western Views of Islàm in the Middle Ages" (Cambridge, Mass., 1962) .

Negli ultimi trenta anni sono stati chiariti molti aspetti della diffusione della conoscenza dell'Islàm in Europa. Ugo Monneret de Villard raccolse molto materiale in un lungo saggio, "Lo studio dell'Islàm nel dodicesimo e nel tredicesimo secolo" (Vaticano, 1944) .

Un importante passo avanti è stato fatto da Marie-Thérèse d'Alverny in un articolo, «Deux traductions latines du Coran au Moyen Age», "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du

Moyen Age", 16 (1947 8), 69-131, a seguito della sua scoperta di M.S. 1162 alla Bibliothèque de l'Arsenal, Parigi. Questo manoscritto del secolo dodicesimo contiene la Raccolta di Toledo ed è molto probabilmente la copia originale, fatta dai traduttori o per loro. La raccolta è riassunta da James Kritzeck in "Peter the Venerable and Islâm"(Princeton, 1964), con i testi di Pietro il Venerabile; c'è anche una descrizione della sua vita e dei traduttori. Oggi le opinioni sono concordi nell'affermare che il traduttore del "Corano" fu Robert di Ketton (nel Rutlandshire), chiamato anche Roberto di Chester, ma i vecchi libri seguono un errore nel testo e lo chiamano "Retenensis" .

L'intervento di Marie-Thérèse d'Alverny al congresso di Spoleto (Relazione, n. 577-602), «La connaissance de l'Islâm en Occident du neuvième au milieu du douzième siècle» è un panorama della conoscenza degli studiosi fino al 1964, e, come il libro di James Kritzeck, contiene ulteriori indicazioni bibliografiche. E' anche importante il suo articolo in collaborazione con Georges Vajda su «Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tumart» ("Al-Andalus", 17 [1952], 124-131), dal momento che anche Marco di Toledo ha tradotto il "Corano" .

N. 2. Tra le opere riguardanti la nascita della consapevolezza europea si può citare "Europe, the emergence of an idea", di Denys Hay (edizione riveduta, Edimburgo, 1968). Le influenze arabe su Dante furono rilevate da Miguel Asin Palacios in "La escatologia musulmana en la Divina Comedia" (Madrid, 1919); lo studio più autorevole è quello di Enrico Cerulli, "Il libro della scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia" (Vaticano, 1949). La frase di Pico della Mirandola (p. 118) e quella dello spagnolo di Salamanca sono citate da Dunlop, op. cit. (n. 5/1), 83, 94 .

N. 3. Ibn Khaldun, "The Muqaddimah", tradotto da Franz Rosenthal, 3 volumi, Londra, 1958; vedi 2. 42-6, 101, 263. L'atteggiamento musulmano nei confronti delle Crociate è descritto da G. E. von Grunebaum nel suo articolo intitolato «The World of Islâm: the Face of the Antagonist» in "Twelfth-century Europe and the Foundations of Modern Society", edito da Clagett, Post e Reynolds (Madison, Wisconsin, 1961), 189-211, specialmente 190 e seguenti .

N. 4. Southern, "Western views" (n. 6/1), 79 .